

FILOSOFIA E SPERANZA

**ERNST BLOCH
e KARL LÖWITZ
INTERPRETI DI MARX**



DIEGO FUSARO

FILOSOFIA E SPERANZA

**Ernst Bloch e Karl Löwith
interpreti di Marx**



© *il prato*

www.ilprato.com • info@ilprato.com

Isbn: 978-88-6336-154-4

Illustrazioni di Nicoletta Silvestrin

Realizzazione ebook: Sergio Covelli - Pecorenerecords

Mi chiedo se un marxista abbia mai il diritto di sognare, qualora non dimentichi che, secondo Marx, l'umanità si pone sempre i soli compiti che può assolvere.

(V. I. Lenin, Che fare?)

Solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza.

(W. Benjamin, Angelus Novus)

*A Giuseppe Girgenti,
con l'infinita stima e l'amicizia di sempre.*

Ringraziamenti

Questo lavoro nasce dallo sviluppo e dall'ampliamento della tesi con cui ho conseguito, nel giugno 2005, la laurea triennale in Filosofia della Storia presso l'Università di Torino. Desidero qui ringraziare di cuore il professor Enrico Donaggio e il professor Enrico Pasini per avermi pazientemente seguito nel mio percorso, per i preziosissimi consigli che mi hanno fornito e per l'attenta lettura del mio lavoro. Senza di loro esso non avrebbe mai visto la luce. Un ringraziamento speciale va anche a Emiliano Brancaccio, ad Alessandra Diacono, a Jonathan Fanesi, a Davide Guerra, a Salvatore Obinu, a Lorenzo Sieve: con tutti loro ho avuto modo di confrontarmi e di discutere sul tema della speranza e del rapporto che la lega alla filosofia e, in particolare, al marxismo.

Indice

- 1. Introduzione**
- 2. Marx ed Engels tra scienza e speranza**
- 3. Karl Löwith: filosofia o speranza**
- 4. Ernst Bloch: filosofia e speranza**
- 5. Bloch e Löwith di fronte a Marx**

5.1 Storia di un incontro

5.2 Due percorsi inversi

5.3 Con Marx, contro Marx

5.4 Il “socialismo reale”

Conclusione

Tramonto del marxismo, eclisse della speranza?

Bibliografia

1. Introduzione

Apparirà chiaro come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza per possederla realmente. (K. Marx)¹

Accanto alla *vexata quaestio* del rapporto tra struttura e sovrastruttura, quello della legittimità della speranza è uno dei maggiori problemi irrisolti che Karl Marx ha lasciato in eredità ai suoi successori. Il dilemma sorge nel momento in cui egli diagnostica, col rigore degno di uno scienziato, l'imminente crollo del sistema capitalistico per via delle molteplici contraddizioni che vi si nascondono, e al tempo stesso invita gli operai ad adoperarsi per abbatterlo, senza mai perdere la speranza in un futuro «regno della libertà»². In Marx vi è dunque una problematica sovrapposizione delle dimensioni eterogenee della speranza e della scienza; quasi come se, per quel che riguarda il tramonto del capitalismo e l'instaurazione della società comunista, sussistesse un'identità tra il «dovere in senso morale» (*sollen*) e il «dovere in senso fisico» (*müssen*), con la conseguente aporia per cui, a seconda della prospettiva adottata, ci si trova a sperare in qualcosa che dovrà necessariamente accadere, o a dare una veste scientifica alla speranza³.

Questa tensione concettuale che percorre il pensiero marxiano risulta lampante se si confronta un'opera come il *Manifesto del partito comunista*, che trabocca di speranza e afflato morale, con il *Capitale*, in cui si attua – civettando col titolo di uno scritto di Engels – un'«evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza»⁴, che rende assurda e vana ogni speranza. Ma questa tensione innerva anche molti altri luoghi delle opere marxiane: particolarmente evidente è, a tal proposito, il caso del già citato *Manifesto*, che, dopo la diagnosi del necessario tramonto del capitalismo – simile a uno stregone che non riesce più a tenere a bada le forze da lui stesso evocate⁵ – si chiude in un crescendo di esortazioni incentrate sulla categoria della speranza, fino a culminare nell'entusiastico invito rivolto ai proletari di tutti i paesi a unirsi⁶. In maniera non meno problematica, in una lettera ad Arnold Ruge del 1843 Marx, in riferimento al proletariato, sostiene che la coscienza di classe è «una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole», e, qualche riga più in giù, menziona un misterioso «sogno di una cosa»⁷ in vista del quale l'uomo deve spontaneamente orientare il suo agire. Molti altri sono i luoghi degli scritti di Marx che testimoniano di questa dicotomia all'interno del suo pensiero. La conciliazione della previsione

scientifica con l'attesa piena di speranza è un problema di difficile soluzione: in che modo possono coesistere in Marx un'anima darwiniana, che ha decifrato la «legge dello sviluppo della storia umana»⁸ e il «necessario tramontare»⁹ di ogni realtà, e un'anima müntzeriana, che predica con speranza la lotta contro la realtà presente? Come si possono coniugare le istanze scientifiche con quelle morali? E, soprattutto, che senso ha sperare in qualcosa che dovrà accadere con ineluttabile necessità?

Queste due componenti autoelidentisi, che in Marx troviamo enigmaticamente presenti nella loro aporeticità, non potevano non essere scisse dai suoi successori, che ora privilegiano in Marx l'istanza della scienza rigettando quella della speranza, ora si appoggiano alla speranza senza troppo concedere alla scienza. Essi separano e radicalizzano ciò che in Marx, pur problematicamente, stava insieme. Ma in tal modo, sciolto il nodo della convivenza della scienza e della speranza, si inaugura un nuovo e più ampio dilemma, quello della legittimità in sede filosofica della speranza in quanto tale.

Tanto Ernst Bloch quanto Karl Löwith leggono Marx alla luce di questo paradigma interpretativo che si pone come una vera e propria «ermeneutica della speranza»: ma diametralmente opposte sono le conclusioni che essi ne traggono. Per Bloch, il marxismo è l'erede legittimo delle speranze che da sempre animano l'uomo; al contrario, per Löwith esso non è che un'indebita deviazione dalla filosofia proprio perché il suo nucleo più autentico – la speranza – esula dai sentieri filosofici. Detto altrimenti, tanto per Bloch quanto per Löwith la vera anima del marxismo è la speranza: un'anima che però è letta dal primo come il punto di forza della teoria di Marx, dal secondo come il suo tallone d'Achille.

Le conclusioni antitetiche a cui addiventano i due autori debbono dunque essere messe in relazione con il loro particolare rapporto con la speranza, che è a sua volta inscindibilmente legata alla dimensione del futuro: considerandola come il motore dell'agire umano in tutti i tempi oltre che come il fondamento della realtà stessa, Bloch non può che concepire il marxismo come la filosofia più alta, l'unica che, interamente proiettata nel futuro, ha fatto della speranza il principio non solo della teoria, ma anche e soprattutto della prassi.

Sul versante opposto, Löwith liquida la speranza come il meno filosofico degli atteggiamenti, poiché legata alla fede anziché alla ragione, e dunque ripudia il marxismo come un erroneo tentativo di contrabbandare nel regno della filosofia ciò che per sua natura non può accedervi. La domanda kantiana – «che cosa posso sperare?»¹⁰ – torna dunque a risuonare nelle pagine dei due filosofi, che ad essa forniscono risposte antitetiche: se per Löwith, disincantato fino in fondo, non è lecito sperare alcunché, per il meno prosaico Bloch si può sperare tutto, proprio perché la realtà stessa è,

nella sua intima essenza, nient'altro che speranza.

Da tale considerazione scaturisce l'opposta valutazione del marxismo, proprio in virtù del fatto che entrambi lo considerano la filosofia della speranza *par excellence*. Da ciò discende un'importante conseguenza: non è possibile condurre un'analisi delle interpretazioni del marxismo elaborate da Bloch e da Löwith senza fare costante riferimento alla loro concezione della speranza e, congiuntamente, della storia. La filosofia dell'uno è il più potente antidoto contro quella dell'altro: alla «sobria inquietudine»¹¹ löwithiana di un vivere disincantato e privo di illusioni, il cui baricentro è tutto nel presente, si contrappone l'esistenza trionfalmente intessuta di speranza e interamente affacciata sull'avvenire prospettata da Bloch. Lo stesso stile con cui scrivono i due autori rispecchia fedelmente il modo in cui essi concepiscono la realtà: stringato e senza una parola di troppo quello di Löwith, enfatico e passionale quello di Bloch. E non stupisce se i rapporti tra loro, sideralmente distanti sul piano teoretico, siano per lo più stati all'insegna del reciproco ignorarsi, salvo poi esplodere in aspri diverbi nelle rare occasioni in cui si sono incontrati faccia a faccia¹².

Si potrebbe dunque compendiare l'atteggiamento teoretico di Löwith nell'espressione «filosofia *o* speranza», a sottolineare come per lui la scelta dell'una comporti con ciò stesso l'abbandono dell'altra; sull'altro versante, la concezione di Bloch potrebbe essere sintetizzata nell'opposta locuzione «filosofia *e* speranza», per adombrare l'idea secondo cui, solo dove c'è speranza, c'è filosofia in senso autentico.

Per tutti e due, poi, Marx è non solo il filosofo che ha più sperato, ma anche quello che più ha fatto sperare quanti l'hanno seguito, offrendo un vero e proprio orizzonte comune alla speranza (una «speranza sociale») di milioni di persone che, fino al 1989, si sono trovate a nutrire un unico sogno: questa forma di speranza, che si potrebbe forse chiamare *speranza socializzata* in forza del suo ineludibile riferimento agli altri e alla mobilitazione politica, rende necessario, in una prospettiva di filosofia della storia, un confronto col Novecento e con la problematica concretizzazione di quella speranza nel «socialismo reale».

Si tratterà dunque, ora che abbiamo sommariamente esposto i problemi di fondo, di addentrarci in essi, intraprendendo quello che Georg Wilhelm Friedrich Hegel ha efficacemente definito il «lavoro del concetto»¹³.

2. Marx ed Engels tra scienza e speranza

L'importanza del socialismo e del comunismo sta in rapporto inverso con lo sviluppo storico. Nella misura in cui si sviluppa e prende forma la lotta di classe, ecco che questo immaginario elevarsi al di sopra di esse, questa lotta immaginaria contro di essa perde ogni valore pratico, ogni giustificazione teorica. (Marx – Engels)¹⁴

Louis Althusser sosteneva che ciò che si verifica in Marx è, nel linguaggio introdotto da Gaston Bachelard¹⁵, una vera e propria «rottura epistemologica» in forza della quale, a partire dalle *Tesi su Feuerbach* e dall'*Ideologia tedesca*, il pensiero marxiano trapasserebbe dall'ideologia colma di speranza e imbevuta di umanismo e di hegelismo al rigore disincantato della scienza¹⁶:

«Creando la teoria della storia (materialismo storico) Marx, con un unico e medesimo gesto, aveva rotto con la sua coscienza filosofica ideologica anteriore e gettato le basi di una nuova filosofia (materialismo dialettico)»¹⁷.

Secondo quest'interpretazione, esisterebbero dunque «due Marx» diversi e contrapposti: uno filosofo e utopista mosso dalla speranza, l'altro scienziato disilluso. Il «secondo Marx» verrebbe così ad essere il superamento e, insieme, la negazione del primo, col quale non avrebbe più nulla a che vedere: tale tesi, nella prospettiva althusseriana, troverebbe un riscontro negli stessi testi marxiani e, in particolare, ne *L'ideologia tedesca* del 1846 (che Althusser assume come punto decisivo della cesura tra il «primo» e il «secondo» Marx), opera in cui Marx ed Engels scrivono esplicitamente di voler «fare i conti» con la loro «anteriore coscienza filosofica»; ancora, nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* del 1859, Marx, ripercorrendo il suo cammino, accenna solo di sfuggita al proprio passato di filosofo, quasi come se si trattasse di un episodio marginale che appartiene a un passato ormai caduto nell'oblio e assolutamente trascurabile, e si sofferma inaspettatamente per ben più pagine sulla propria attività di giornalista. La filosofia sembrava dunque essere completamente uscita di scena. In questo modo, Althusser sembra risolvere il problema della convivenza tra scienza e speranza in Marx immaginandosi due diversi Marx, nel primo dei quali il comunismo è inteso come un'«esigenza morale» (*sollen*), nel secondo come una «necessità fisica» (*müssen*): in questo modo egli taglia il nodo gordiano del problema ma non lo affronta come andrebbe

affrontato, vale a dire considerandolo nell'intera produzione marxiana, senza semplificazioni di comodo.

A me pare infatti evidente, come tenterò di dimostrare nel corso della trattazione, che lo spirito utopico sopravviva anche e non meno nelle successive opere marxiane, quelle della maturità. Ed è esattamente ciò che lo schema interpretativo di Althusser lascia irrisolto: come spiegare il problema della convivenza tra scienza e speranza che si verifica in molti luoghi delle stesse opere marxiane, sia giovanili sia mature? Se veramente in Marx si fosse verificata la «rottura epistemologica» tematizzata da Althusser, perché mai il filosofo tedesco, ancora nel *Capitale*, civetterebbe qua e là con Hegel? Perché – ed è questo l'aspetto più rilevante per la nostra indagine – continuerebbe a lasciar filtrare in più punti sprazzi di speranza che difficilmente possono essere ricondotti alla scienza economica? Detto altrimenti, prima e dopo la «rottura epistemologica», Marx continua a sperare, cosicché il concetto stesso di «rottura epistemologica» dev'essere messo in questione. Al centro della nostra ricerca sta la convinzione che questa tensione tra scienza e speranza, tra libertà di scelta e determinismo necessitante, accompagni Marx – in modo ora evidente, ora sotterraneo – dalla culla alla tomba.

Ancora, nel *Capitale* (e dunque a «rottura epistemologica» già pienamente consumata) si dice che l'obiettivo dell'opera non è quello di prescrivere «ricette per l'osteria dell'avvenire» e, successivamente, trasgredendo palesemente tale ammonizione, si abbozza un quadro di quella che sarà la futura società comunista, il «vero regno della libertà» contrapposto a quello «della necessità» in cui ancora ci troviamo ingabbiati. E sempre nel *Capitale* sembra essere azzerata ogni speranza nella misura in cui si dice espressamente che un'epoca non tramonta finché non ha realizzato tutte le sue possibilità, che il Paese più sviluppato mostra a quello meno sviluppato la «bronzea necessità» del suo avvenire, alla luce del presupposto secondo cui è l'anatomia dell'uomo a spiegare quella della scimmia; e, ancora, che il crollo del capitalismo è una «legge di natura» simile alla legge di gravità, che le persone debbono essere intese esclusivamente come «personificazioni di categorie economiche», senza fantasticare ipotetiche libertà d'azione; un'idea che era peraltro già sullo sfondo quando, nel 1842, scriveva sulla Gazzetta Renana che sul teatro sociale si vedono agire situazioni anziché singoli individui. Ma poi, quasi vittima di una doppia personalità, Marx dismette il camice da scienziato per indossare la veste del profeta, scrivendo una nutrita serie di *pamphlets* politici e tenendo conferenze nei circoli operai per esortarli all'azione, invitandoli a unirsi, ad adoperarsi per abbattere un capitalismo che, sembra quasi di capire, da solo non cadrebbe mai.

I luoghi degli scritti di Marx che testimoniano di questa dicotomia all'interno del suo pensiero sono innumerevoli e presenti in ogni sua opera:

e questo aspetto non può che indurci a rimettere in discussione lo schema interpretativo althusseriano, che non riesce a render conto di questa problematica convivenza tra scienza e speranza che ritorna con frequenza ossessiva in quasi tutti gli scritti marxiani e che è stata messa in luce con impareggiabile chiarezza e lucidità tanto da Bloch quanto da Löwith. Ciò non toglie che, almeno nelle intenzioni, Marx ed Engels fossero convinti che con la loro elaborazione del «materialismo storico» il socialismo approdasse finalmente dall'utopismo, che fino ad allora l'aveva contraddistinto, alla scienza, abbandonando i cieli dell'astratta teoria per poggiare definitivamente coi piedi per terra. Detto altrimenti, il comunismo cessava di essere un'idea nella cui attuazione sperare e aver fede per diventare il necessario punto di arrivo – scientificamente prevedibile – di una storia ritmata dalla dialettica tra «forze produttive» e «rapporti di produzione». Secondo la puntuale diagnosi di Antonio Labriola, «il comunismo, cessando dall'essere speranza [...] trovava per la prima volta la sua adeguata espressione nella coscienza della sua propria necessità; cioè nella coscienza di esser l'esito e la soluzione delle attuali lotte di classe»¹⁸. Da quanto detto, sembrerebbe che con la formulazione del «materialismo storico» la speranza ceda definitivamente il passo alla scienza, e che dunque, ancora una volta, abbia ragione Althusser. Numerosissimi sono i passi di Marx ed Engels che si potrebbero menzionare a testimonianza di questo assunto. Nel *Manifesto*, i due autori si esprimono così circa il socialismo utopistico che pretenderebbero di essersi lasciati alle spalle:

«In un periodo in cui il proletariato è ancora assai poco sviluppato e comprende la propria posizione ancora solo in termini fantastici, tale descrizione fantastica della società futura corrisponde al suo primo impulso, carico di presentimenti, verso una trasformazione generale della società. Gli scrittori socialisti e comunisti contengono però anche elementi di critica. Essi attaccano tutte le fondamenta della società esistente»¹⁹.

Al socialismo utopistico dunque, da un lato, spetta il merito di aver sottoposto a dura critica la società, denunciandone le storture e le contraddizioni; ma, dall'altro, dev'essergli imputata un'incapacità di far presa sulle masse e di puntare su di esse per concretizzare la società ideale; incapacità che s'accompagna del resto all'assurdo e goffo tentativo che i socialisti utopisti (il caso più eclatante è quello di Richard Owen) hanno compiuto di convincere gli imprenditori ad attuare le società da loro vagheggiate, facendo appello «alla filantropia dei cuori e dei borsellini borghesi»²⁰ e non al movimento rivoluzionario operaio. Il loro limite principale consisterebbe allora nell'aver cercato di persuadere a trasformare la società proprio quella classe (la borghesia) che dalla realtà esistente

traeva i maggiori vantaggi. E tuttavia, Marx ed Engels, subito dopo aver ridicolizzato questo atteggiamento infantile e immaturo, giustificano il comportamento degli utopisti ponendolo in relazione al loro tempo: se essi cercarono l'appoggio della borghesia anziché del proletariato, ciò accadde proprio in virtù del fatto che, a quei tempi, il proletariato non era ancora diventato una classe in senso autentico (una «classe in sé e per sé», come dirà Marx). Questo aspetto sarà chiarito da Engels con estrema precisione:

«All'imaturità della produzione capitalistica, all'imaturità della posizione delle classi, corrispondevano teorie immature. La soluzione delle questioni sociali, che restava ancora celata nelle condizioni economiche poco sviluppate, doveva uscire dal cervello umano. La società non offriva che inconvenienti: eliminarli era compito della ragione pensante. Si trattava di inventare un nuovo e più perfetto sistema di ordinamento sociale e di elargirlo alla società dall'esterno, con la propaganda e, dove fosse possibile, con l'esempio di esperimenti modello. Questi nuovi sistemi sociali erano, sin dal principio, condannati ad essere utopie: quanto più erano elaborati nei loro particolari, tanto più dovevano andare a finire nella pura fantasia [...] Gli utopisti, abbiamo visto, furono utopisti perché non potevano essere altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era ancora così poco sviluppata. Essi furono obbligati a costruire gli elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello, perché nella vecchia società questi elementi generalmente non erano ancora chiaramente visibili; per i tratti fondamentali del loro nuovo edificio essi furono ridotti a fare appello alla ragione, precisamente perché non potevano ancora fare appello alla storia del loro tempo»²¹.

Il problema era già stato affrontato in questi termini fin dai tempi del *Manifesto*, in cui si diceva che «l'importanza del socialismo e comunismo critico-utopistici è inversamente proporzionale allo sviluppo storico». La conseguenza inevitabile è che per Marx ed Engels il socialismo utopistico, se è giustificato nei tempi passati, in cui il proletariato non era ancora una classe in senso pieno, diventa assurdo nel presente: a tal punto che – scrive Engels – chi prospettasse al giorno d'oggi un nuovo socialismo utopista agirebbe non diversamente da chi tornasse all'alchimia dopo che è stata scoperta la chimica moderna. Questo è, nella lettera, quel che Marx ed Engels ci dicono e che Althusser assume come prova della rottura epistemologica: ma se guardiamo alle opere marxiane, in particolare al loro «spirito», non è difficile accorgersi di come la prospettiva filosofica e carica di tensione verso il futuro non si affievolisca affatto nelle opere della maturità. A tal proposito, Bloch e Löwith sono convinti che la riflessione marxiana, in cui pure è innegabilmente presente la dimensione della scienza, sia fundamentalmente (e ciò vale per tutte le opere marxiane) un'utopia

costruita sulla speranza di un mondo diverso: una speranza che deve essere intesa come la secolarizzazione di quel messianismo ebraico-cristiano incentrato sulla fede nella salvezza finale e sull'idea di un popolo eletto. E ciò vale non solo in riferimento al «giovane Marx», ancora assiduo frequentatore dei circoli della «Sinistra hegeliana»; ma anche in riferimento al «Marx maturo», che col *Capitale* non avrebbe fatto, secondo Bloch e Löwith, altro che rinvenire sul terreno economico le contraddizioni che avrebbero ineluttabilmente portato alla realizzazione delle sue speranze. La scienza domina, sì, nel *Capitale*, ma sotto di essa si nasconde la stessa speranza che aveva animato la riflessione del giovane Marx. Il già citato passo in cui egli parlava del «sogno di una cosa» proseguiva mettendo in chiaro come quelli che egli e l'amico Ruge dovevano portare a compimento erano i sogni che l'umanità nutriva da sempre:

«Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato. Si mostrerà infine come l'umanità non incominci un lavoro nuovo, ma porti a compimento consapevolmente il suo vecchio lavoro».

Un lavoro «vecchio» a cui Marx mai avrebbe rinunciato. Nel 1902, a testimonianza di quanto fosse sentito il problema della speranza all'interno dei partiti e delle associazioni di ispirazione marxista, così scriveva Lenin stesso:

«Ecco che cosa bisogna sognare! “Bisogna sognare!”. Scrivendo queste parole sono stato preso dalla paura. Mi è sembrato di trovarmi al Congresso di unificazione e di avere in faccia a me i redattori ed i collaboratori del *Rabocje Dielo*. Ed ecco il compagno Martynov alzarsi ed esclamare minacciosamente: “Scusate! Una redazione autonoma ha il diritto di ‘sognare’ senza l'autorizzazione preventiva dei comitati del partito?”. Poi si alza il compagno Kricevski, il quale (approfondendo filosoficamente il compagno Martynov che ha da molto tempo approfondito il compagno Plekhanov) continua ancora più minaccioso: “Dirò di più. Vi domando: ha un marxista il diritto di sognare se non ha dimenticato che, secondo Marx, l'umanità si pone sempre degli obiettivi realizzabili e che la tattica è il processo di sviluppo degli obiettivi che si sviluppano insieme con il partito stesso?”. La sola idea di queste domande minacciose mi fa venire la pelle d'oca, e non penso che a trovare un nascondiglio. Cerchiamo di nasconderci dietro Pissarev. “C'è contrasto e contrasto – scriveva Pissarev a proposito del contrasto fra il sogno e la realtà. – Il mio sogno può precorrere il corso naturale degli avvenimenti, ma anche deviare in una direzione verso la quale il corso naturale degli avvenimenti non può mai condurre. Nella prima ipotesi, non reca alcun danno; anzi, può incoraggiare e rafforzare l'energia

del lavoratore... In quei sogni non c'è nulla che possa pervertire o paralizzare la forza operaia; tutt'al contrario. Se l'uomo fosse completamente sprovvisto della facoltà di sognare in tal maniera, se non sapesse ogni tanto andare oltre il presente e contemplare con l'immaginazione il quadro compiuto dell'opera che è abbozzata dalle sue mani, quale impulso, mi domando, l'indurrebbe a cominciare e a condurre a termine grandi e faticosi lavori nell'arte, nella scienza e nella vita pratica?... Il contrasto tra il sogno e la realtà non è affatto dannoso se chi sogna crede sul serio al suo sogno, se osserva attentamente la realtà, se confronta le sue osservazioni con le sue fantasticherie, se, in una parola, lavora coscienziosamente per attuare il suo sogno. Quando vi è un contatto tra il sogno e la vita, tutto va per il meglio". Di sogni di questo genere ve ne sono disgraziatamente troppo pochi nel nostro movimento. E ne hanno colpa soprattutto i rappresentanti della critica legale e del "codismo" illegale, che fanno pompa della loro ponderatezza, del loro "senso del concreto"²².»

Questo passo lascia trapelare una curiosa contraddizione, nella misura in cui si dice che il sogno e la speranza debbono essere accettati nella misura in cui precorrono il «corso naturale degli avvenimenti»: precorrere il corso naturale degli eventi è esattamente il compito della scienza. Al contrario, la speranza implica come sua condizione d'esistenza un margine di incertezza circa l'avvenire. Ancora una volta, appariva chiaro come scienza e speranza, che in Marx comparivano legate a filo doppio, non potessero stare coerentemente insieme, ma fosse opportuno optare per una delle due abbandonando l'altra.

3. Karl Löwith: filosofia o speranza

Abbiamo imparato ad attendere senza sperare, “poiché la speranza sarebbe una speranza assurda”²³.

La drammatica esperienza del nazismo, che lo costrinse a peregrinare esule per il mondo (prima in Italia, poi in Giappone, infine negli Stati Uniti), segna un'insanabile frattura nel pensiero di Löwith e nella sua concezione della filosofia: nella prima fase della sua attività, egli, intendendola hegelianamente come «il proprio tempo colto in pensieri»²⁴, le aveva assegnato l'ambizioso ufficio di distogliere lo sguardo dai problemi gnoseologici per volgerlo esclusivamente a quelli pratici, mutando il corso degli eventi verso nuove e più alte direzioni. Ma, dopo il 1933, Löwith comincia a maturare l'idea che una filosofia così intesa non possa considerarsi esente da responsabilità per quanto accaduto: se vuole continuare ad esistere, la filosofia dovrà rinunciare definitivamente alle sue pretese di azione nel mondo, limitandosi al difficile compito di una critica che sia «radicale», ma non «estremistica», tale cioè da non varcare il limite che la tutela da indebiti e imprevisi coinvolgimenti nella prassi; come se egli si rendesse conto che l'esercizio della critica estrema, all'insegna del cosiddetto «pensare fino alla fine»²⁵, fosse assolutamente ambigua e pericolosa. Ma ogni tentativo di questo genere è destinato allo scacco qualora la filosofia abbia eletto la storia e la politica a propri ambiti di indagine: in questo caso, infatti, i limiti che essa si è posta vengono irrimediabilmente superati, con la conseguenza che ogni filosofia che si orienti sul tempo, sulla politica e sulla storia finisce col legittimare ciò che in principio si proponeva di combattere: la violenza, i soprusi e l'arbitrio. Proprio perché strutturalmente troppo fragile per imporsi sulla realtà e modellarla secondo i suoi principi, la filosofia soccombe alla potenza della politica, capovolgendosi, con esito perverso, in ideologia e giustificazione del potere costituito. L'acquiescenza di Hegel verso la monarchia prussiana e l'adesione di Martin Heidegger al nazismo sono solo due tra i tanti esempi di questo tragico destino del pensiero tradizionalmente inteso, di quella che potremmo qualificare, rifacendoci alla fallimentare esperienza di Platone col tiranno siciliano, come «sindrome di Siracusa».

Acquisita la consapevolezza di questa connaturata fragilità della filosofia, Löwith si converte a una «sceptsi»²⁶ critica e antidogmatica che attraversa una dopo l'altra le posizioni dei più grandi filosofi, smascherandone i vizi, denunciandone i dogmi e demolendone le contraddizioni dall'interno,

secondo quella che Eugen Fink ha brillantemente etichettato come «tecnica del cavallo di Troia»²⁷: la singolare strategia adottata da Löwith è infatti quella di attaccare tali posizioni dal loro interno, quasi immedesimandosi in esse, per metterne in luce la contraddittorietà intrinseca. Proprio per poter serbare intatta la sua carica critica, la filosofia deve però immunizzarsi da ogni ricaduta politica, ponendosi a una «distanza di sicurezza» dalla realtà: detto altrimenti, deve mutare il suo oggetto, occupandosi non già di storia e di politica, bensì dell'ordine eterno della natura (che è quanto di più astorico e apolitico vi sia), per cogliere nelle giuste proporzioni il nostro rapporto col mondo.

Al tempo stesso egli non rinuncia a una ricostruzione genealogica e smascherante del processo che ha indotto la filosofia a imboccare il binario unico della storia e della politica. A questo progetto egli lavora soprattutto in *Significato e fine della storia*, del 1949: il punto di approdo della riflessione löwithiana consiste in una demolizione senza precedenti della speranza e della filosofia della storia – legate a filo doppio –, dei cui presupposti egli mette in luce l'infondatezza o, meglio, l'incompatibilità.

Sorta nel 1756 con la pubblicazione del *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*²⁸ di Voltaire, la filosofia della storia intendeva fornire un'interpretazione sistematica, onnicomprensiva e senza riferimenti all'aldilà, del corso storico, alla luce di un principio tale per cui gli eventi potessero essere letti in riferimento a un fine ultimo che conferisse un senso all'intero processo e ai singoli accadimenti che lo costellano. E, nel perseguire questo obiettivo, la filosofia della storia si configura come la figlia legittima della modernità, di quella conversione²⁹ dai cieli della metafisica e della teologia alle regioni terrestri proprie di una ragione tutta votata all'aldiqua. Ma, nonostante il suo dichiarato distacco dalla teologia, alla quale intende contrapporsi, la filosofia della storia resta, secondo Löwith, intrappolata nei suoi canoni e in ciò si annida la contraddizione che ne rende fragili le fondamenta: infatti ogni filosofia della storia, nella misura in cui avanza la pretesa di conferire un senso al corso storico leggendolo come un'inarrestabile tensione verso un fine ultimo, poggia su quei «presupposti teologici» a cui vorrebbe sfuggire. È infatti con la prospettiva teologica ebraica e cristiana che, per Löwith³⁰, è stata per la prima volta introdotta una «visione escatologica» e «futuro-centrica» che ha comportato un radicale mutamento nella concezione della temporalità, che da quel momento è stata concepita come una linea retta che procede in direzione della salvezza: l'immagine che meglio compendia questa maniera di intendere il corso storico è quella agostiniana del «procursus civitatis Dei»³¹. Nella misura in cui si propone di guardare agli accadimenti storici conferendo ad essi un'unità e un significato in vista di un evento che ha ancora da verificarsi, la filosofia della storia non fa che riproporre la

prospettiva teologica, ma in forma secolarizzata, senza alcun riferimento a presunti aldilà: in questo senso, la filosofia della storia è cristiana nelle sue origini e anti-cristiana nel suo risultato, con la conseguenza che ciò contro cui essa combatte sono le sue stesse origini³². Questa scissione interna ad ogni filosofia della storia risulta evidente, più che in ogni altra, in quella di Hegel e nel suo trasferimento cristiano dell'attesa di un compimento finale all'interno del processo storico stesso, nella misura in cui egli sostenne che «die Weltgeschichte ist das Weltgericht», ossia che «la storia del mondo è il tribunale del mondo»³³: espressione che mette in chiaro, agli occhi di Löwith, come la filosofia della storia sia costitutivamente religiosa (il mondo, alla fine della storia, si trova dinanzi a un tribunale) e irreligiosa (il tribunale è immanente alla storia stessa, il suo giudizio si compie all'interno del processo storico)³⁴.

Leggendo il processo storico come un'incessante corsa verso un futuro tale da conferire senso anche al presente e al passato, la filosofia della storia rinuncia sì all'idea religiosa di Provvidenza, ma la tiene tuttavia salda nella sua veste secolarizzata di progresso, come risulta evidente in autori quali Kant, Hegel, Comte e, più di ogni altro, Marx.

Infatti, con l'avvento della modernità, il *procursus* agostiniano non scompare, ma piuttosto smarrisce il suo valore ultraterreno per acquisirne uno esclusivamente mondano, declinandosi ora come progresso, ora come tensione verso un futuro migliore. Non diversamente da Eusebio, che interpretava l'intero corso storico come una lunga *praeparatio evangelica*, anche i filosofi della storia leggono il flusso del tempo come una preparazione a un evento indefinitamente futuro in cui risiede il *tèlos*³⁵ (nel duplice significato, teleologico e cronologico) dell'intera storia.

La domanda che Löwith aveva formulato nella prefazione a *Da Hegel a Nietzsche* del 1941 – «l'essere e il "senso" della storia sono, in genere, determinati da lei stessa, e se questo non è vero, da che cosa allora?»³⁶ – trova una sua risposta nelle pagine di *Significato e fine della storia*: il senso della storia è determinato da un futuro verso il quale, nella misura in cui la ragione può hegelianamente intervenire solo a cose fatte³⁷, l'unico atteggiamento da assumere è quello radicalmente anti-filosofico della speranza e della fede.

Ogni filosofia della storia è condannata per via dell'indebito tentativo di secolarizzare una visione valida esclusivamente all'interno di una cornice di speranza. Infatti, proprio perché tanto la ricerca del senso ultimo della storia quanto l'indagine rivolta all'avvenire sfuggono di necessità alla presa della ragione («il futuro è per noi attuale soltanto nell'attesa e nella speranza»)³⁸, la quale trova il suo campo d'applicabilità esclusivamente nelle dimensioni del passato e del presente, il filosofo della storia «precipita in un vuoto che soltanto la speranza e la fede sono in grado di colmare»³⁹. E in virtù del fatto

che della fede e della speranza, in quanto il loro oggetto trascende il presente, non si dà scienza, se ne dovrà ancora una volta evincere che quelli su cui poggia la filosofia della storia sono presupposti teologici, ancorché mediati dal processo di secolarizzazione.

«La filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza. Ma allora la filosofia della storia non può più essere una "scienza". Infatti, come si potrebbe fondare scientificamente la fede nella salvezza?»⁴⁰

Irraggiungibili dalla ragione e dal suo strumentario concettuale, il futuro e la ricerca del senso della storia vengono dunque ad essere oggetto non già di conoscenza filosofica, bensì di quella speranza che – come Löwith non si stanca mai di ripetere – è il meno filosofico degli atteggiamenti. Infatti, allorché si metta alla ricerca del senso della storia, il filosofo non può che rinvenirlo in un fine futuro di cui si sa «soltanto al modo dello sperare del credente»⁴¹ che rinuncia alla ragione per far spazio a una fede colma di speranza e tale da varcare sempre di nuovo i confini del presente. Ma questo, che se riferito al credente è un contegno giustificato e legittimo, è per il filosofo, che ha innalzato la ragione a stella polare della sua ricerca, un atteggiamento inaccettabile: infatti la speranza, secondo la puntuale definizione spinoziana che ben riflette la posizione di Löwith, non è che «un difetto di conoscenza e un'impotenza della Mente»⁴², un accantonare la ragione per far spazio a uno stato d'animo che non può in alcun caso conciliarsi con la scep̄si, ma che anzi è un potente farmaco contro di essa, nella misura in cui è la fede il «fondamento delle cose che si sperano»⁴³. Ma se il credente rivolge le sue speranze e la sua fede ad avvenimenti situati al di là del corso storico, tenendo ferma la distinzione tra il regno di Dio e il mondo dell'uomo, il filosofo della storia avanza l'assurda pretesa di fare delle cose umane un oggetto di speranza: cerca così di interpretare la storia mentre si trova nel bel mezzo di essa, non diversamente da quel naufrago che cercasse un appoggio sulle onde⁴⁴. Per questa ragione, l'uomo moderno, figlio del cristianesimo (che di essa ha fatto una virtù teologale), vive *nella e della* speranza, sempre rivolto a un futuro in cui risiede il senso ultimo della storia: ma se la speranza fosse un sentimento congenito all'uomo, e dunque ineliminabile dalla sua natura, crollerebbe definitivamente il senso di una sua critica filosofica. Per scongiurare questo rischio, Löwith compie un'operazione teoreticamente rischiosa: si propone di mostrare come la speranza, lungi dall'essere da sempre e per sempre insita nella natura dell'uomo, abbia una precisa origine storica, prima della quale essa era, se non sconosciuta, certamente tenuta in minor conto. Come abbiamo visto, lo sperare è l'atteggiamento tipico del credente – ebraico prima, cristiano poi –

che ha fede in una salvezza situata nel futuro, che lo induce ad abbandonare la via della ragione filosofica.

Gli antichi Greci fornirono al problema del tempo una soluzione diametralmente opposta a quella ebraico-cristiana, concependolo come un circolo che eternamente ritorna sempre uguale, con la conseguenza che «il risultato finale si riconnette al suo principio»⁴⁵ senza possibilità alcuna dell'emergenza del nuovo. Nell'eterno ritorno dell'uguale non v'è spazio per il progresso nè, secondo Löwith, per la speranza, in virtù del fatto che essi, per sussistere, necessitano di un futuro imperscrutabile e contraddistinto da una totale alterità rispetto al presente: proprio perché convinti che «qualsiasi cosa accadesse nel futuro, si sarebbe attuata secondo un identico *lògos* e avrebbe avuto una struttura conforme al divenire passato e presente»⁴⁶, i Greci ignorarono tanto il progresso quanto la speranza. Concezioni del genere affiorerebbero dalle teorie di Empedocle, di Anassagora, degli Stoici e, almeno in parte, di Platone, nella misura in cui questi definisce il tempo come «un'immagine mobile dell'eternità»⁴⁷. I Greci, inoltre, che «erano più modesti»⁴⁸ rispetto a noi, si guardarono bene dal sottoporre la storia a interpretazioni filosofiche: ritenendo degno d'indagine razionale soltanto ciò che in sé racchiudeva un ordine eterno e dunque afferrabile una volta per tutte dalla ragione (intesa essa stessa come una scheggia di quell'ordine eterno), nella storia non videro che una sequela rapsodica di accadimenti, frutto ora dell'insondabile volere di singoli individui ora degli imperscrutabili decreti di una sorte capricciosa e mutevole. La storia, nel suo eterno ripetersi immutato che nulla concede al nuovo, non presenta alcun ordine, ma è anzi il babelico regno del caos, dell'accidentalità e del non-senso, sicché la filosofia greca ha «lasciato la storia agli storici»⁴⁹ senza mai tentare di interpretarla alla luce delle sue categorie: chi scorgesse un senso nei singoli accadimenti storici, agirebbe per i Greci non diversamente da chi, guardando le nuvole transitare per il cielo, vi ravvisasse altrettante figure di uomini, di leoni, di cani; chi poi pretendesse di concepire l'intero corso storico come tendente alla realizzazione di un fine, sarebbe un folle che ha smarrito il senno. Per questo motivo, quello degli storici è, agli occhi dei filosofi greci, un sapere cronachistico che, abbagliato dall'individualità fuorviante dei *pràgmata*, non si cura dell'universale a cui mira la filosofia.

Löwith scorge la più efficace teorizzazione della svalutazione greca della storia in Aristotele⁵⁰, che ad essa aveva preferito la poesia, «più filosofica della storia»⁵¹ nel suo fare dell'individuale solo un gradino per innalzarsi all'universale. Tanto più che lo Stagirita, nella sua concezione enciclopedica e onnicomprensiva della realtà, si era interessato delle discipline più disparate, dalla biologia alla fisica, dalla politica alla logica, lasciando però da parte la storia, e non aveva certo riconosciuto in Alessandro Magno lo

Spirito del mondo della storia universale, come invece farà Hegel con Napoleone⁵². Dall'agire interessato e razionale dei singoli individui che di volta in volta fanno irruzione sullo scenario storico, non deriva, nell'ottica greca, quella razionalità immanente voluta dalla hegeliana «astuzia della ragione»⁵³, ma piuttosto un caos inaccessibile alla ragione.

Emarginata dalla filosofia, che ha preferito concentrare la sua riflessione sull'eterno ordine di una natura disciplinata da leggi immutabili, la storia per i Greci è rimasta appannaggio degli storici in senso stretto, i quali – concordando in ciò coi filosofi – non hanno mai preteso di interpretarla in maniera unitaria, come se il suo sviluppo fosse scandito in maniera razionale ed evolvesse in vista di un fine: ne è prova il fatto che i tre più grandi storici greci – Erodoto, Tucidide e Polibio – hanno significativamente intitolato la loro opera *Storie*, preferendo il plurale per sottolineare ancora una volta l'impossibilità di rintracciare nel flusso storico una razionalità compiuta e unitaria. Così per Erodoto⁵⁴ la storia non è che un movimento ciclico ritmato da un fragile equilibrio tra la tracotanza umana e la vendetta divina; per Tucidide non è che l'immutabile riverberarsi, sullo scenario dell'agire, di una natura umana che non cambia mai, con la conseguenza che al lettore dell'opera lo scrittore propone l'allettante guadagno di un possesso per l'eternità⁵⁵. Infine, Polibio, ricorrendo allo stratagemma del «ciclo delle costituzioni»⁵⁶, secondo cui la storia sarebbe scandita dal ritorno periodico delle medesime costituzioni, si spinge ad asserire che, sulla base di quanto è già accaduto, si possono effettuare indubitabili previsioni sul futuro⁵⁷. Non potrebbe esserci posizione più distante di quella greca dalla concezione teologica e teleologica invalsa col giudaismo, passata per il cristianesimo ed ereditata, nella sua forma secolarizzata, dalla filosofia della storia, che, aprendo il circolo dei greci e trasformandolo in una retta, induce a vivere in un continuo stato di attesa e di speranza verso un futuro, diverso e migliore, sconosciuto alla ragione ma certo per la fede. La domanda dello storico antico – «come si è arrivati a ciò?» – è stata soppiantata da quella dello storico moderno: «come andrà a finire?»⁵⁸. La verità, che per i Greci era interamente presente nella sua eternità e poteva essere rinvenuta indagando la natura e le sue leggi, per i moderni viene dunque a configurarsi essenzialmente come verità storica e per di più situata nella dimensione del futuro.

Dal canto loro, i Greci, in un mondo sempre uguale in cui è messa al bando ogni novità e, con essa, ogni speranza e possibilità di spezzare l'incantesimo della circolarità, si muovono, come recita un antico adagio latino, «nec spe nec metu», proprio perché hanno piena coscienza che quel che è stato, sarà in eterno infinite altre volte. E se eleggono la storia a «magistra vitae»⁵⁹, lo fanno perché convinti che essa ci ammaestri non ad attendere con speranza il futuro, ma piuttosto a non aspettarci nulla di nuovo per l'eternità. La

scarsa attenzione riservata alla storia e alla speranza risulterebbe peraltro enfaticizzata dal lessico ipernaturalistico dei Greci, per cui le rivoluzioni andrebbero intese come fattori astronomici anziché storici, le catastrofi sarebbero esclusivamente quelle naturali e il sorgere e il tramontare andrebbero riferiti al sole anziché alle civiltà⁶⁰. In una simile cornice, la speranza è l'atteggiamento degno dei folli, che si illudono che le cose possano seguire un corso diverso da quello colto dalla ragione: il vero saggio, che ha decifrato con lungimiranza le leggi della natura e la mancanza di senso delle vicende storiche, non può in alcun caso vivere sperando che qualcosa muti, ma accetta il cosmo così com'è, contemplandolo nella sua immutabile perfezione. Si potrebbe dunque sostenere, con Löwith, che dalla concezione che si ha della storia, deriva quella che si ha della speranza: se letta come un cammino inarrestabile verso una mèta, la storia non solo legittima, ma anzi rende necessaria la speranza, che può svilupparsi solo là dove non si conosce quel che sarà⁶¹; se invece la si intende come un cerchio eternamente ritornante, non c'è spazio per il nuovo né per la speranza, che viene così ad essere congedata come l'atteggiamento dei folli che ignorano l'eterno ripetersi dell'uguale. E, non diversamente dai Greci, anche i Cristiani e i moderni non avrebbero mai potuto scorgere un senso in quel «mattatoio»⁶² che è la storia se non avessero guardato al di là di essa e dei suoi singoli episodi, a un evento situato in un lontano futuro e tale da restituire un significato anche ai singoli accadimenti presenti e passati. La conseguenza di questo atteggiamento è stata quell'immagine dell'uomo diagnosticata da Löwith in *Critica dell'esistenza storica*⁶³ e culminante nella formulazione marxiana secondo cui l'essenza dell'uomo è innanzitutto storica; formulazione che si è affermata soprattutto a partire dall'identità tra «ciò che si fa» e «ciò che si sa» fatta valere da Giambattista Vico⁶⁴ («verum ipsum factum»)⁶⁵ e che ci ha indotti a dimenticare che «l'uomo ha già sostenuto e sorpassato molti trapassi, senza mai cessare di essere quel che già sempre era»⁶⁶, come è del resto suffragato dal fatto che ancora oggi, nonostante il mutato contesto storico, ci commuoviamo di fronte alle realizzazioni artistiche degli antichi⁶⁷ (problema che resta irrisolto in una prospettiva storicizzata quale è quella marxiana). Ma, nota Löwith⁶⁸, il fatto che l'uomo *abbia* una storia non significa che egli *sia* soltanto storia, cosicché la terapia più efficace contro la storicizzazione dell'uomo e la speranza che ne deriva dev'essere per Löwith ravvisata non in un anacronistico quanto nostalgico ritorno ai Greci – a cui pure molti critici della modernità si abbandonano⁶⁹ –, ma piuttosto in una rinnovata attenzione per la natura e per le sue leggi eterne, secondo quel progetto che giungerà a compimento col «testamento filosofico» dedicato al pensiero di Paul Valéry. Alla storicizzazione dell'esistenza umana, nota Löwith, segue sempre l'antropocentrismo, nella misura in cui il soggetto di

quella storia che viene elevata a verità suprema è immancabilmente l'uomo col suo agire: e l'antropocentrismo, non meno della teleologia che anima ogni filosofia della storia, è a sua volta testimone di come la modernità sia figlia legittima del cristianesimo e della sua concezione secondo la quale «il cielo e la terra sono stati creati in funzione dell'uomo»⁷⁰. L'apice di questo atteggiamento è stato raggiunto da Marx, il quale non solo ha liquidato la natura come qualcosa di secondario rispetto alla storia, ma si è addirittura spinto a concepirla come un oggetto di cui l'uomo deve appropriarsi⁷¹. Suggerito dal contatto con quella cultura giapponese che non distingue tra catastrofi naturali e catastrofi della storia (con la conseguenza, inconcepibile per il modo di pensare occidentale, che un terremoto e la bomba atomica sono assolutamente equiparabili), Löwith propone una «visione eccentrica della realtà» come antidoto alla concezione storicizzata e antropocentrica dell'esistenza: una concezione che, in verità, pone il difficile problema della conciliazione della possibilità di essere uomini senza essere antropocentrici, ossia della relativizzazione, del decentramento e della destoricizzazione della propria prospettiva⁷². In questo può esserci d'aiuto la consapevolezza che il mondo della natura «può essere pensato senza un rapporto ad esso necessario con l'esistenza dell'uomo, ma non si può immaginare alcun uomo senza il mondo»⁷³. In questo suo progetto, il pensatore tedesco assume Baruch Spinoza come modello, nella misura in cui questi ha colto l'esistenza di una natura situata al di là della storia e al di fuori dell'uomo⁷⁴. Per descrivere la propria concezione della natura, astorica e senza speranze, Löwith parlerà significativamente di una «cornice senza quadro», contrapposta a quel quadro senza cornice che è la storia: questa prospettiva poggerà sul teorema secondo cui «all'inizio della storia l'uomo non era meno uomo che alla fine», come è attestato da quella vasta gamma di invarianti antropologiche che permettono all'uomo di restare ciò che da sempre è; i mutamenti subiti nel corso storico, assunti dai filosofi della storia come prove inconfutabili della storicità dell'uomo, dovranno allora essere considerati come fenomeni secondari o, secondo la magnifica immagine di Valéry, come la schiuma delle onde su un mare che non cambia mai.

Anche per Löwith, non meno che per i Greci, gli avvenimenti storici «non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo»⁷⁵, né tendono verso un fine determinabile *a priori*: è anzi possibile riconoscere nella storia, con Jacob Burckhardt, «un'esperienza di continui fallimenti»⁷⁶, di catastrofi, di sofferenze e di soprusi dinanzi ai quali ogni filosofia non può che trovarsi costretta ad ammettere che il mondo di oggi in fondo non è diverso da quello dei tempi di Alarico. Di fronte alle sempre nuove rovine che la storia lascia dietro di sé nel suo penoso avanzare, la speranza, in quanto attesa gioiosa di qualcosa di assolutamente nuovo che verrà, è l'atteggiamento folle di chi si illude che la natura possa mutare le proprie leggi e che la

storia tenda a un fine ultimo. In questo senso, la speranza è di natura proteiforme, ci illude e ci inganna sempre anche dopo che ci ha delusi: come narra l'antico mito di Pandora, essa è l'ultimo male rimasto nel vaso e, per ciò, ha la particolarità di presentarsi sotto le sembianze di un bene, in quanto induce sempre ad attendere un futuro migliore del presente; ma essa torna a rivelarsi nella sua essenza di male ogni qualvolta le nostre attese vengano tradite, «perché difficilmente si dà un futuro che, quando diviene attuale, non deluda le nostre speranze»⁷⁷. Ogni qual volta speriamo, compiamo un atto che è insieme cognitivo e volitivo, nella misura in cui, come scrive Cartesio, «la Speranza è una disposizione dell'anima a persuadersi che ciò che essa desidera accadrà»⁷⁸. Con la nostra immaginazione, possiamo vagheggiare tutte le fantasticherie possibili e sperare in esse: ma, al confronto con la realtà, cadranno una dopo l'altra, proprio perché il reale è radicalmente «altro» rispetto ad esse, che non sono nate se non come evasioni dalla realtà stessa. Ne erano ben coscienti i Padri della Chiesa, che rivolsero le loro speranze all'aldilà, mettendole al riparo dal confronto con una realtà mondana destinata ad uscirne sempre vincitrice.

«Il mito di Pandora indica, come racconta Esiodo, che la speranza è un male, anche se di tipo particolare, distinto dagli altri mali che sono racchiusi nel vaso di Pandora. Essa è un male che sembra tuttavia buono, perché la speranza induce sempre ad attendere qualcosa di meglio. Eppure sembrano aspettarsi un futuro migliore, perché difficilmente si dà un futuro che, quando diviene attuale, non deluda le nostre speranze. Le speranze dell'uomo sono "cieche", cioè irrazionali ed erronee, ingannevoli e illusorie. Tuttavia l'uomo mortale non può vivere senza questo precario dono di Giove, così come non può vivere senza il fuoco, il dono rubato da Prometeo. Se rimanesse senza speranze, *de-sperans*, egli si dispererebbe nella sua disperata situazione. L'opinione più diffusa nell'antichità era che la speranza è un'illusione che aiuta l'uomo a sopportare la vita, ma in sostanza è un *ignis fatuus*. Se d'altro lato Paolo condannava la società pagana proprio perché non possedeva la speranza, egli intendeva evidentemente una speranza il cui valore e la cui garanzia sono dati dalla fede cristiana, e non da un'illusione mondana»⁷⁹.

La speranza è dunque un'illusione che permette di sopravvivere in una situazione disperata distogliendo lo sguardo e volgendolo a un futuro diverso che non sarà mai, ma la cui attesa rincuora e permette di accettare il presente come una «valle di lacrime» provvisoria. E se la speranza del credente non può mai essere invalidata dai fatti né scossa da una concreta esperienza, giacché è rivolta a una trascendenza che si pone al di là della storia, quella del filosofo, nella misura in cui è proiettata nell'aldiqua, e

precisamente nel corso storico, è una mostruosità che ripugna alla ragione; e deve perciò essere buttata a mare per far spazio a una prospettiva disincantata che sia in grado di guardare in faccia una realtà refrattaria ad essere resa oggetto di speranza e di aspettativa. Poiché per Löwith il futuro non custodisce il senso segreto della storia né, in definitiva, è diverso dal presente, ogni speranza non può che far naufragio di fronte alla dura replica della realtà⁸⁰.

Si tratta dunque di capire che il senso della nostra esistenza riposa tutto nel presente e dev'essere cercato nella natura più che nella storia, la quale va intesa, sulla scia di Burckhardt, nella sua continuità rinviante all'immagine classica del movimento circolare: la grandezza dello storico svizzero risiede nel sapere coniugare armoniosamente la posizione classica e quella cristiana, «senza aderire a nessuna delle due»⁸¹ e, soprattutto, nell'aver inteso le speranze umane come «cieche “aspirazioni”», i “nemici mortali della vera conoscenza”»⁸².

La dicotomia löwithiana tra il «cerchio greco» e la «croce cristiana», con le diverse valutazioni della speranza che ne scaturiscono, può forse risultare semplicistica e superficiale⁸³, soprattutto qualora si guardi più a fondo al mondo dei Greci, che quasi certamente Löwith conosceva, più che da un'attenta lettura diretta, attraverso un'idealizzazione veicolata da Heidegger, di cui fu il primo allievo. In particolare, la falla che si annida nell'interpretazione löwithiana risiede nell'aver escluso che i Greci riconoscessero alla speranza ogni dignità, liquidandola come la quintessenza della follia: ora, se questo è sicuramente vero per certa filosofia greca (*in primis* per gli Stoici), ciò non toglie che un altro filone del pensiero greco abbia concesso alla speranza piena cittadinanza filosofica, come è provato da una nutrita serie di passi rinvenibili nelle grandi opere di taluni autori. Così Eraclito potè asserire che «se uno non spera l'insperabile, non lo troverà»⁸⁴; e già Pindaro, nei suoi versi, aveva eternato il valore della speranza, qualificandola come «nutrice di vecchiaia, che la volubile mente dei mortali sovraneamente regge»⁸⁵. Mentre Epicuro aveva preferito la speranza in un futuro diverso rispetto alla necessità inesorabile propugnata dai fisici⁸⁶.

È tuttavia Platone, più di ogni altro, il filosofo greco della speranza: nei suoi dialoghi, ci si imbatte di continuo in questa forza tutta proiettata nell'avvenire. A suo avviso, ogni uomo è incessantemente animato da speranze, le quali si configurano come «ragionamenti interni a ciascuno di noi»⁸⁷ mediante i quali tentiamo di anticipare nella nostra coscienza un futuro di cui non abbiamo certezze. Nelle *Leggi*, Platone etichetta le speranze come «giudizi opinabili su ciò che sarà»⁸⁸, rinviando con ciò a un ambito congetturale, a segnalare come del futuro non possa mai esserci una conoscenza epistemica e tale da rendere vana l'aspettativa. E se è vero che

nel *Timeo* si afferma che la speranza «si lascia facilmente sedurre»⁸⁹, portando a perdere il controllo della realtà e delle sue effettive possibilità, nel *Fedone*⁹⁰ Platone costruisce, non senza forti richiami alla dottrina orfica e pitagorica, una vera e propria apologia della *eù elpìs*, della «buona speranza» in una vita ultraterrena: essa non ha a che fare con verità indubitabili, ma piuttosto con certezze acquisite per fede e intangibili dalla scienza, che di fronte a ciò non può che arretrare. Risulta dunque evidente come, dinanzi al mistero della morte, Platone, non meno dei Cristiani, giochi la carta della speranza, ravvisando in essa l'atteggiamento del vero filosofo che sa aprirsi al futuro e che, in definitiva, fa suo il motto «dum anima est, spes est»⁹¹: la stessa esperienza di Platone a Siracusa, con la speranza di realizzare la sua città ideale, testimonia di come anche i Greci conoscessero la «speranza mondana», rivolta a un futuro terreno; e se Löwith avesse guardato con più attenzione agli storici greci, avrebbe scorto in essi altrettanti abbozzi di filosofia della storia: infatti, il modello circolare polibiano non presuppone forse Roma come sintesi suprema e come punto d'approdo dell'intera storia? E lo schema delineato da Plutarco non lascia forse intendere che l'intero corso storico debba essere concepito come un grandioso tentativo di concretizzare quegli obiettivi colti per primi dai Greci ed ereditati in seguito dai Romani?

Inoltre, è davvero possibile sostenere che i Greci non conobbero l'antropocentrismo e che esso fece la sua comparsa sulla terra solo a partire dall'avvento del cristianesimo? In una tale prospettiva, non riusciremmo a capire perché i Greci concepissero i loro dèi come uomini all'ennesima potenza e perchè l'antico Senofane avesse attaccato una cultura che riconduceva ogni cosa – perfino il divino – all'umano. Lo stesso Platone, quando parla nel *Timeo* della reincarnazione dei viventi, non ha alcun dubbio nel sostenere che l'uomo (adulto e maschio) è la miglior forma di esistenza che possa toccare in sorte ad un ani male.

La dicotomia löwithiana, se non crolla, sicuramente scricchiola e risulta decisamente indebolita, alla luce del fatto che non sembra possibile negare *tout court* che i Greci abbiano sperato ed elaborato una filosofia della storia. Ciò implica che, a prescindere dalla concezione che si ha del processo storico e della sua evoluzione, non si possa non riconoscere alla speranza uno statuto ontologico connaturato all'essenza umana e i cui presupposti, forse, devono essere ricercati nella struttura stessa del reale.

4. Ernst Bloch: filosofia e speranza

In questo libro è stato fatto con particolare estensione il tentativo di portare la filosofia alla speranza, considerata un luogo del mondo, abitato quanto il paese più civilizzato e inesplorato quanto l'Antartide⁹².

Diversamente da Löwith, Bloch intende mostrare come la speranza non sia un particolare stato d'animo invalso in un dato momento storico, ma piuttosto la condizione d'attesa che accompagna ogni uomo in qualsiasi momento della sua vita e in ogni epoca storica. Fin da *Spirito dell'utopia*, composto significativamente a ridosso del primo conflitto mondiale, il presupposto di Bloch è che la realtà presente, nella sua datità, non ci appaga mai: ma questo assioma, anziché in direzione del desolato «nichilismo dell'epoca moderna»⁹³, viene sviluppato come apertura al futuro e alle sue possibilità. Infatti, proprio perché non ci sentiamo mai a casa nel presente, ci spingiamo sempre al di là di esso, in un trascendimento continuo dei suoi confini. Anzi, a rigore, è proprio nei momenti in cui il presente si fa più opaco e desolante, come nei periodi di guerra, che si fa sentire con maggior forza quell'irresistibile spinta verso il futuro che è sempre viva in noi: Bloch compendia questo atteggiamento nella massima secondo cui l'uomo non vive di solo pane, specialmente quando non ne ha⁹⁴; in questo senso, il mondo presente che di volta in volta ci troviamo dinanzi è inautentico, falso e morto – «il mondo non è vero, ma vuol tornare a casa»⁹⁵ – rispetto al futuro migliore che immancabilmente anticipiamo nella nostra coscienza sotto forma di utopia. Ogni presente che ci troviamo di fronte non fa che risvegliare in noi la coscienza che potremmo essere più felici e che dunque non lo siamo ancora del tutto, aprendo la strada verso nuovi territori da conquistare nell'avvenire. È questo lo «spirito dell'utopia» a cui Bloch resta fedele in tutte le sue opere: l'oggetto dell'utopia si rivela innanzitutto come un'assenza che ci mostra che nella nostra vita «qualcosa è rimasto per così dire cavo»⁹⁶, irrealizzato, ma non eliminato; ed è a questo vuoto che la speranza si propone di trovare un riempimento. Essa si configura innanzitutto come un'inesauribile miniera in cui dobbiamo imparare ad addentrarci per attingerne le ricchezze: questo continente che noi tutti abitiamo da sempre, è rimasto un'Antartide inesplorata dal pensiero, che ha sempre preferito rivolgersi alle dimensioni del presente e del passato; la dimenticanza dell'antico Varrone⁹⁷, che nella sua grammatica latina s'era fatalmente scordato del futuro, è solo l'esempio più eclatante di questa universale rimozione della speranza; tale rimozione è stata del resto, in sede

filosofica, il necessario esito di quel primato teoretico che da Aristotele giunge fino a Heidegger e allo stesso Löwith e che, per sua natura, non può che assumere la forma di un rispecchiamento meramente passivo del «già-stato», irrigidito in un eterno presente. In forza di tale primato, la filosofia ha assunto come oggetti privilegiati della propria riflessione il passato e il ricordo, tralasciando fatalmente il futuro e, con esso, la speranza nel nuovo. Vittima di questa «malia dell'anamnesi»⁹⁸ che ha toccato con Platone e Hegel i suoi momenti culminanti, il pensiero occidentale ha tendenzialmente fatto del conoscere un ricordare⁹⁹ o un contemplare la realtà già fatta¹⁰⁰, senza aprire spiragli verso il futuro. La stessa identificazione aristotelica dell'essenza con «ciò che l'essere era»¹⁰¹ è la quintessenza di questa «contemplazione antiquaria»¹⁰² che non considera l'orizzonte del futuro; quest'ultimo si configura, agli occhi di Bloch, come il grande «rimosso» della tradizione filosofica.

Assumendo come oggetti della sua attività contemplativa il presente e il passato, il pensiero – che vive nell'illusione di poter essere asettico e apartitico – li giustifica, capovolgendosi in accettazione passiva della realtà esistente in ogni sua piega, nella certezza hegeliana che «ciò che è reale è razionale»¹⁰³. Tanto più che ogni società finora esistita ha rispecchiato il proprio modo di produzione nel modo in cui concepiva il processo conoscitivo: se all'antica società schiavistica dei Greci che disprezzava il lavoro corrispondeva una teoria del sapere come «contemplazione», all'industriosa società borghese che fa della produzione il suo credo, corrisponde quella teoria della conoscenza come «produzione» che trova in Kant il suo eroe; in tal maniera, la filosofia non ha mai assunto come proprio oggetto il futuro.

Contro questa concezione conservatrice e contemplativa del pensiero, Bloch fa valere il motto progressista secondo cui «pensare significa oltrepassare»¹⁰⁴, superare la realtà di fatto per guardare con speranza a un avvenire precorso dalla nostra «coscienza anticipante»¹⁰⁵. Anticipando il futuro, la speranza mette in tensione anche gli altri tempi, ridestando gli uomini e i loro pensieri dal passato in cui sono sepolti e concependoli come altrettanti momenti funzionali alla realizzazione del futuro sperato: in questo modo, si dà la possibilità di costruire un'enciclopedia delle speranze che da sempre albergano nell'animo umano per mettere in luce come l'uomo sia essenzialmente un animale utopico, che «vive in primo luogo nel futuro»¹⁰⁶, che «ribolle di utopia»¹⁰⁷, che «allunga la sua strada»¹⁰⁸ e che non può trattenersi dal sorpassare il mero dato di fatto per guardare in avanti. In ciascuno di noi risiedono una molteplicità di «sogni di una vita migliore di quella che finora gli è toccata»¹⁰⁹, in riferimento ai quali trova la forza per continuare a vivere con la speranza di una diversa e più alta destinazione futura. Bloch rivendica a sé, con un'assidua reiterazione dei versi danteschi

– «l'acqua ch'io prendo già mai non si corse»¹¹⁰ –, il merito di aver per primo esplorato le terre della speranza, facendone per la prima volta l'oggetto privilegiato della filosofia.

Si tratta allora di abbozzare una mappa di tutti i territori della speranza, guardando anche al passato e alla quotidianità per scorgervi le «tracce»¹¹¹ di quelle aspettative che, secondo Bloch, ci spingono sempre in avanti: ci è così restituito un quadro sorprendente, dal quale affiora come non esista né sia esistita attività umana che non abbia conosciuto la speranza e non ne abbia fatto la sua musa ispiratrice. Se Oscar Wilde «osservava che *una carta geografica che non registri il paese di Utopia non merita uno sguardo*»¹¹², Bloch, dal canto suo, traccia una mappa così densa di luoghi utopici da sovrapporsi a quelli realmente esistenti e, probabilmente, da superarli in quantità. E l'universalità della speranza riguarda anche e non di meno i Greci, con buona pace di Karl Löwith; e se pure è vero che «quanto più passava il tempo, tanto meno gli antichi cercavano di liberarsi della speranza»¹¹³, com'è provato dal fatto che in età ellenistica il mito di Pandora mutò di segno e la speranza cominciò ad essere vista come un bene, ciò non toglie che i Greci hanno sperato quanto noi.

I dialoghi di Platone, la cattedrale di Strasburgo, la *Divina commedia* e la musica d'attesa di Beethoven sono alcuni degli infiniti luoghi in cui aleggia lo spirito dell'utopia: in ciascuno di questi capolavori, l'utopia, lo slancio verso il futuro e il superamento del presente sussistono a un tempo come «tendenza» e come «latenza», nel senso che la speranza anima queste opere ma, per essere colta, richiede un notevole sforzo concettuale che si spinga esso stesso al di là del puro dato di fatto. E questo in forza dell'assunto che, nell'attimo in cui ci troviamo, non riusciamo a vedere nulla: in ciò risiede quella che Bloch definisce «la tenebra dell'attimo appena vissuto»¹¹⁴, del quale abbiamo un presentimento solo quando è già passato o ancora lo attendiamo. L'istante nel quale di volta in volta ci troviamo sospesi è paragonabile al punto cieco del nostro occhio, dove il nervo ottico entra nella retina¹¹⁵ precludendoci la possibilità di vedere: «l'ora», l'unica realtà in cui «siamo», è come un fantasma che si aggira rumorosamente». Resta sempre avvolta da un alone di opacità finché non è connessa col passato che ci siamo lasciati alle spalle o col futuro che attendiamo con trepidazione: in questo senso, hanno colto la verità i proverbi più dei filosofi¹¹⁶. Infatti, antichi adagi come «ai piedi del faro non c'è luce» o «quel che tesse non lo sa alcun tessitore» adombrano perfettamente l'idea che gli attimi che si susseguono nella nostra vita hanno senso solo se riferiti a un remoto futuro che ha da arrivare e di cui nel presente presagiamo le avvisaglie. Proprio perché oscuro, l'attimo ci spinge in avanti, verso un futuro «relativamente ignoto alla stessa scienza della tendenza»¹¹⁷. Sentiamo solo che non abbiamo quel che vogliamo e che siamo arsi da una sete che «si fa sempre

sentire e non dice il suo nome»¹¹⁸, costringendoci a vivere al di là di noi stessi in un continuo oltrepassamento degli attimi che si succedono. Non siamo mai del tutto in noi stessi e, allo stesso tempo, non sappiamo verso dove tendiamo, alla luce del fatto che il futuro non è meno oscuro dell'attimo: sappiamo di non essere a casa nel presente e, insieme, ignoriamo quale effettivamente sia la casa a cui siamo destinati, poiché dall'oscura posizione in cui ci troviamo riusciamo a vedere «soltanto la schiena delle cose invece che i volti degli dei»¹¹⁹. Il presente, a cui la tradizione filosofica da Aristotele e da Agostino in poi aveva accordato il primato, non può mai essere colto del tutto, ma è «una zona d'ombra, che non siamo in grado di esperire sul momento, ma solo prima o dopo, nell'*attesa* o nel *ricordo*»¹²⁰. E se «il cannocchiale più potente»¹²¹, quello della coscienza utopica, spinge lo sguardo tanto in là, lo fa al solo fine di render chiara e decifrabile la prossimità più vicina, ossia l'oscurità dell'attimo vissuto.

La sola luce in grado di rischiarare tale oscurità che avvolge il presente e il futuro, l'unica «realtà in cui si illumina la tenebra»¹²², è la speranza: essa, costitutivamente esposta all'incertezza e alla delusione, si caratterizza come ricerca incessante di nuovi spazi nei quali espandere il nostro essere, di nuove vie d'uscita dalle difficoltà presenti, di mète superiori a cui tendere senza posa. A tutta prima, l'unica fragile garanzia a cui la speranza può far appello è offerta dal suo stesso movimento di tensione, sicché ogni critica alla realtà presente e alla sua imperfezione «presuppone indubbiamente la rappresentazione e la nostalgia di una perfezione possibile»¹²³. E non appena ci si rappresenta un «meglio» o, magari, un «perfetto», lì scaturisce immediatamente il desiderio di quella rappresentazione, la quale «diventa così una *immagine di desiderio*, essa reca per timbro: “così dovrebbe essere”»¹²⁴, e anche: «così potrebbe essere».

Se infatti non si desse la possibilità della perfezione, o se tutto fosse perfetto così com'è nello stato attuale, allora la speranza non avrebbe alcun senso e sarebbe, per dirla con le parole di Löwith, un mero «*ignis fatuus*»¹²⁵.

Secondo la magnifica raffigurazione di Andrea Pisano sulla porta del battistero di Firenze¹²⁶, la speranza è una donna alata che, con le braccia rivolte verso l'alto come Tantalo, tende a qualcosa che ancora non c'è e di cui non può avere alcuna certezza. Ma proprio alla luce del fatto che l'oggetto sperato è possibile – e dunque non è destinato a concretizzarsi infallibilmente né a restare una mera congettura – è legittimo l'atteggiamento di chi spera ed è possibile distinguere speranze «infondate» e «fondate», a seconda della loro connessione con le condizioni reali: così, qualora io nutra la speranza di poter spiccare il volo come gli uccelli, sto sperando in maniera infondata perché incompatibile con le possibilità reali; la mia è una fantasticheria, perché ho già in partenza la certezza che il mio

sogno non si avvererà: e dove c'è certezza non c'è speranza. Se invece spero in una società più equa, come ad esempio quella tratteggiata da Marx, la mia è una speranza fondata, poiché «mediata con ciò che è realmente possibile»¹²⁷. Ne segue allora che, nella misura in cui non è sufficiente nutrirsi indistintamente della speranza in quanto tale, ma «bisogna anche trovare in essa qualcosa da cucinare»¹²⁸, non ogni speranza è legittima: per questa ragione, la polemica löwithiana contro le speranze è accettabile se riferita a quelle infondate, ma da rigettarsi qualora si considerino quelle fondate, le quali non sono – e curiosamente Bloch recupera invariata l'espressione löwithiana – un «fuoco fatuo», ma piuttosto una «porta almeno semiaperta»¹²⁹ che forse un giorno si aprirà del tutto. Detto altrimenti, per Löwith esistono esclusivamente speranze infondate, che naufragano di fronte a una realtà segnata dall'eterno ritornare del presente che speriamo vanamente di lasciarci alle spalle; proprio perché immancabilmente infondata, egli rigetta *tout court* la speranza in quanto tale. Viceversa, Bloch mette al bando le speranze ineluttabilmente destinate ad essere disattese, ma salva quelle la cui attuazione è possibile. Potrà meravigliare il lettore (e sicuramente avrebbe meravigliato Löwith, ponendolo nell'imbarazzante situazione di veder confutata la sua teorizzazione) il fatto che la distinzione tra le speranze fondate e quelle infondate fosse già stata formulata da un filosofo greco, Democrito di Abdera, il quale scrive:

«Le speranze di chi compie con saggezza azioni rette sono realizzabili, mentre è impossibile che ciò avvenga per le speranze degli stolti»¹³⁰.

È alle speranze fondate che la filosofia deve rivolgersi, se non vuole arenarsi nelle secche della paura (che è il più potente antidoto contro la speranza)¹³¹, del nichilismo e dell'angoscia heideggeriana, che ben riflettono «la condizione del piccolo borghese che non ha più né posizione né prospettive»¹³². Proprio con la dicotomia speranza/paura si apre la prefazione de *Il principio speranza*:

«Chi siamo? Da dove veniamo? Che cosa ci aspettiamo? E che cosa ci aspetta? Molti si sentono soltanto confusi. Il terreno vacilla, e non sanno perché e per che cosa. Una condizione d'angoscia, la loro, che diviene paura se assume più precisi contorni.

Una volta si facevano viaggi verso mète lontane per imparare la paura. Nell'epoca appena trascorsa ci si riusciva con maggior facilità e senza andare tanto lontano, era un'arte che veniva praticata con una maestria spaventosa. Ma ora, messi da parte gli artefici di paura, è tempo d'un sentimento più degno. L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece

che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L'affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può essere loro alleato»¹³³.

Il mondo borghese, che non ha interesse a guardare al domani, appiattito sulla disperazione e sull'angoscia, mistifica ideologicamente la realtà facendo di esse le componenti ineliminabili di ogni esistenza e azzerando conseguentemente ogni speranza. In termini blochiani, la borghesia «fa sembrare fondamentale, ontologica, la propria agonia. L'assenza di prospettive dell'esistenza borghese viene dilatata ad assenza di prospettive della situazione umana in generale, dell'essere puro e semplice»¹³⁴. È esattamente per questa ragione ideologica che la borghesia trova nella Chiesa la sua principale alleata, nella misura in cui questa «continua a predicare la speranza, ma accuratamente rinchiusa nella pura interiorità o legata consolatoriamente all'aldilà»¹³⁵, senza alcuna possibilità di proiettarla su questo mondo. La prospettiva löwithiana, che vedeva nello sperare ultramondano del credente un atteggiamento legittimo, in antitesi con quello del filosofo della storia, è specularmente capovolta da Bloch.

Se poi per Löwith sperare è un atteggiamento tutto soggettivo, che nasce da una scarsa conoscenza della realtà, per Bloch invece la speranza è un principio soggettivo ma al tempo stesso oggettivo. Se noi speriamo, è perché la realtà stessa si presta a ciò: in antitesi col «materialismo meccanicistico»¹³⁶ che, nato con Democrito, animava la filosofia della natura di Friedrich Engels e finiva per imprigionare il mondo legandolo alla catena di una necessità sempre uguale, Bloch elabora un «materialismo speculativo»¹³⁷ che recupera l'antica lezione di Avicenna e della «sinistra aristotelica»¹³⁸: questo filone minoritario della tradizione filosofica – che da Avicenna giunge fino a Davide di Dinant, a Jacob Böhme, a Giordano Bruno e a Baruch Spinoza – aveva insegnato che la materia è «essente-secondo-possibilità», è realtà emergente, non ancora giunta a compimento, il cui orizzonte è un futuro che dà spazio al *novum* storico e a sempre nuove possibilità. La materia, nella sua assoluta potenzialità dinamica, è sempre in fermento, è attività che conferisce a se stessa le forme, traendole dal proprio interno, ed è dunque contrassegnata da un'inarrestabile spinta in avanti: e il mondo che ne risulta è un immenso laboratorio in cui la materia compie esperimenti portentosi¹³⁹; questa concezione dinamica e quasi spirituale della materia, che fa di Bloch uno «Schelling marxista»¹⁴⁰, implica che, proprio perché essa è possibilità ed «è volta in avanti»¹⁴¹, la realtà sia – parafrasando William Shakespeare¹⁴² – della stessa stoffa di cui sono fatti i sogni e, per ciò stesso, renda legittima la speranza (quella che resta fedele

alle possibilità inscritte nella materia), facendo di essa la più umana di tutte le emozioni¹⁴³. Così intesa, la natura cessa di essere quella «colonia» umana, secondo la teorizzazione di Francis Bacon, e diventa alleata dell'uomo nella realizzazione delle sue speranze: nella misura in cui è potenzialità assoluta ed emergente, essa custodisce il «volto dell'uomo» o, meglio, la possibilità di «estrarre dal mondo il volto dell'uomo che in esso dorme e che vi ha una così difficile esistenza»¹⁴⁴.

La conseguenza inaggirabile che discende da questa prospettiva che assume la possibilità e la speranza come ossatura dell'universo è duplice: in primo luogo, non si può vivere né far filosofia senza sperare, ma la filosofia stessa deve prendere la forma di un'ermeneutica della speranza; in secondo luogo, una vita priva di speranze, quale quella prospettata da Löwith, non solo è la «cosa più insopportabile, assolutamente intollerabile per i bisogni umani»¹⁴⁵, ma è paradossalmente anche quella più illusoria e artificiale, perché contrappone il suo vivere disincantato a una realtà che è per sua natura intrisa di speranza. Il più agguerrito nemico del principio speranza dev'essere dunque ravvisato in Löwith più che in Hans Jonas¹⁴⁶, che pure critica la prospettiva troppo ottimistica di Bloch, ma non per questo rigetta la speranza in tutte le sue manifestazioni.

Lo «spirito dell'utopia» e «il principio speranza» sono per Bloch due principi che rinveniamo in noi non a prescindere dalla realtà esterna, ma proprio in virtù del fatto che tale realtà ne è pervasa e che di essa noi stessi siamo parte. Dunque, alla luce del fatto che «la volontà di utopia è assolutamente collegabile con una tendenza oggettuale»¹⁴⁷, bisogna intendere l'espressione «spirito» sia nel più ovvio significato di disposizione soggettiva sia in quello, meno scontato e già impiegato da Hegel, di tendenza oggettiva e immanente alla realtà stessa; e, su questa scia, occorre intendere l'utopia, secondo il suo etimo greco, non nel senso di una realtà desiderata che «non avrà mai luogo», ma in quello più fiducioso di un mondo migliore che «non ha ancora avuto luogo».

In questa maniera, la speranza acquista il suo statuto ontologico, rendendo possibile un'ontologia del «non-essereancora»¹⁴⁸ per la quale la vera essenza del reale non è il «già-stato», ma il «non-ancora-divenuto» che albeggia nella coscienza anticipante: la dimensione caratterizzante dell'essere è dunque il futuro a cui esso tende e che è già reale come possibilità oggettiva. Le radici ontologiche della speranza sono la più inoppugnabile prova della legittimità dell'atteggiamento del soggetto sperante: per questa via, è risolto il problema del *quid juris* della speranza, che era stata rigettata da Löwith proprio perché ritenuta radicalmente incompatibile con la struttura del reale. Noi stessi, che col nostro corpo rientriamo a pieno titolo nella realtà materiale, siamo percorsi da questo slancio in avanti che si manifesta compiutamente sotto forma di speranza: l'uomo è un coacervo di impulsi,

«un cumulo di desideri mutevoli e per lo più male ordinati»¹⁴⁹, da cui meglio che altrove traspare la tensione della materia verso il «non-ancora-divenuto». Nell'ottica blochiana, per cui è «come se non fosse il corpo ad avere un impulso bensì l'impulso ad avere il corpo»¹⁵⁰, quello più immediato e incontenibile è l'impulso all'autoconservazione, che si esterna a livello sensibile come fame. Possiamo temporaneamente mettere a tacere i molteplici impulsi che avvertiamo in noi, ma non possiamo mai reprimere il pungolo della fame, aspettandoci che essa revochi le sue richieste di soddisfazione.

Accanto alla fame, siamo attraversati da molti altri affetti e desideri che rivelano come aspiriamo sempre a qualcosa di cui al momento siamo privi: catalogandoli in una sorta di «fenomenologia dei desideri e degli affetti», Bloch opera un'attenta distinzione¹⁵¹ tra gli affetti «adempiti» e quelli «d'attesa»: mentre i primi (invidia, ingordigia, venerazione), la cui dimensione è il presente, sono rivolti a un «oggetto istintuale già pronto» e disponibile nel mondo, i secondi (paura, timore, fede e speranza), in quanto indirizzati al «non-ancora», presentano un'intenzionalità istintuale «di ampio raggio intellettuale», giacché mirano a qualcosa che manca, che non c'è ancora e di cui non si dà garanzia: essi dunque fluttuano nel dubbio e nell'incertezza. Ed è esattamente da questo secondo tipo di affetti, in particolare dalla speranza, che rampollano i desideri di cui siamo carichi: ce ne sono un'infinità e di ogni tipo, dalle utopie filosofiche (da Platone fino al marxismo) ai sogni di una vita migliore, dai viaggi di avventura ai paesi fantastici delle fiabe, fino a quelli che Bloch definisce «paradisi a prezzo scontato»¹⁵² (il supermercato, il desiderio di essere corteggiati, di avere denti bianchi e vita snella), ossia tutti quei desideri quotidiani alimentati dalla pubblicità e liquidati indistintamente da Theodor Wiesengrund Adorno come mere prestazioni dell'«industria culturale»¹⁵³. Tutti questi desideri, dipingendo e conservando ciò che dovrebbe essere fatto, permettono a chi spera di sopportare la condizione in cui si trova, accettandola come una sorta di involucro momentaneo e di «corteccia provvisoria»¹⁵⁴ in vista dell'*happy end* finale. Ciò non vuol dire che tale corteccia si sgretoli nella misura in cui si desidera e si spera che i desideri si avverino: al contrario, i desideri – anche quelli più infimi, come l'avere i denti bianchi – tengono desta la speranza e suggeriscono che nella realtà presente qualcosa non è come dovrebbe essere.

Già in *Spirito dell'utopia* e in *Tracce*, Bloch mette in chiaro con particolare insistenza come quella della speranza sia una tensione verso un oscuro qualcosa di cui non si distinguono chiaramente i contorni; i desideri stessi rinviano a una realtà che sta davanti a noi ma che non percepiamo ancora distintamente proprio perché, nella sua potenzialità, ha ancora da farsi. Il *novum* non presenta mai tratti ben definiti ma, sempre avviluppato

dall'oscurità, viene a costituire una dimensione inconscia all'interno dell'uomo, che la avverte sotto la forma di un «non-ancora-conscio» rimasto sconosciuto alla psicanalisi di marca freudiana. Quest'ultima ha analizzato soltanto un inconscio consistente in regressioni e che, affiorando alla coscienza, rende conoscibile solo il «già-stato», con la conseguenza che «nell'inconscio freudiano non c'è niente di nuovo»¹⁵⁵. Così si esprime Bloch:

«L'inconscio della psicoanalisi dunque, come si può vedere, *non è mai un non-ancora-conscio*, un elemento di progressioni; esso, piuttosto, consiste di regressioni. Analogamente anche il divenir conscio di questo inconscio rende riconoscibile solo il già stato; cioè: *nell'inconscio freudiano non c'è niente di nuovo*»¹⁵⁶.

Circoscrivendo le loro analisi al «non-più-conscio», Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, «il fascista psicoanalitico»¹⁵⁷, sono rimasti vittime della «malia dell'anamnesi» e non si sono accorti che quella umana è una coscienza anticipante che, sospinta dalla speranza e dai desideri, sorpassa uno dopo l'altro gli stati presenti e presagisce il futuro in maniera sfuocata e vaga. Il «non-ancora-conscio» si manifesta soprattutto in quel caleidoscopio di «sogni ad occhi aperti»¹⁵⁸ che intessono la vita di tutti noi spingendola in avanti. Essi non costituiscono – freudianamente – un semplice momento preliminare del sogno notturno, ma sono piuttosto dotati di una loro specificità: a differenza del sogno notturno, che nella sua passività ha a che fare con «qualcosa di sprofondato in cantina e presente solo lì»¹⁵⁹, quello ad occhi aperti poggia attivamente sulla forza immaginativa della speranza e guarda, anticipandolo, al «non-ancora-divenuto»; tanto Alessandro Magno che conduce la sua spedizione contro la Persia¹⁶⁰, quanto la ragazza che sogna di diventare una *star* inseguono i loro sogni ad occhi aperti, cavalcando l'onda del «non-ancora-conscio» che li spinge in avanti e conferendo un senso pieno ad ogni istante della loro esistenza.

Inoltre, nel sogno notturno, ciascuno di noi è solipsisticamente rinchiuso in un suo mondo che, come già rilevava l'antico Eraclito¹⁶¹, non offre punti di contatto con quelli altrui; nei sogni ad occhi aperti, invece, opera un reale coinvolgimento degli altri, coi quali interagiamo e cerchiamo di concretizzare gli oggetti sognati, facendo della speranza una «speranza sociale». La dimensione non ancora conscia che ci sovrasta ci impedisce continuamente di raggiungere un vero «incontro con il Sé»¹⁶², ci spinge tra sogni e desideri, tra immagini oscure e messaggi confusi, impedendoci di incontrare noi stessi e ciò che realmente siamo: ma la dimensione inconscia del «non-ancora-divenuto», avvertita come non ancora cosciente, può diventare illuminabile solo in un futuro sperato, verso il quale è in tensione: diventa in questo modo possibile incontrare se stessi e vivere l'istante nella

sua eternità, cogliendolo nel senso del futuro anticipato e permettendogli di uscire dalla «tenebra dell'attimo vissuto». La conseguenza è che, grazie alla conoscenza della speranza, si illumina il presente, che è il centro della nostra esistenza, e di ogni attimo diventa possibile dire quel che diceva Faust: «fermati dunque! Sei così bello!»¹⁶³.

Tuttavia, almeno su un punto Bloch e Löwith si trovano d'accordo: e precisamente nel sostenere che «dove c'è speranza, ivi è anche religione»¹⁶⁴, anche se Bloch precisa subito che non vale il rapporto inverso – dove c'è religione, ivi è anche speranza –, come risulta evidente non appena si considerino le religioni dettate dal Cielo e dall'autorità. Con questa tesi, Bloch non intende sostenere, löwithianamente, che la speranza affondi le sue radici in un particolare tipo di religione e che, senza di essa, sarebbe impossibile; una prospettiva di questo tipo sarebbe infatti incompatibile con *Il principio speranza*, in cui la speranza è letta come lo stato d'animo che da sempre spinge l'uomo. Si può dunque sostenere che per Löwith è la religione a rendere possibile la speranza, mentre per Bloch vale l'esatto opposto. Egli intende mettere in chiaro come la religione, volgendo lo sguardo a una totalità non ancora data e configurantesi come mèta ultima, sia necessariamente escatologica e trascendente, insoddisfatta della realtà presente e per ciò affacciata sul futuro, in un nesso inscindibile con la religione. Si tratta dunque di mantenere vivo lo spirito di tensione verso il *novum* tipico di quest'ultima, ma di rigettarne la trascendenza ultramondana: in termini blochiani, occorre restare fedeli a un «trascendere senza trascendenza»¹⁶⁵, o, se si preferisce, a un «regno di Dio senza Dio», o, ancora, a un «messianismo senza religione»¹⁶⁶, ossia a un superamento incessante della realtà presente privo di riferimenti a un Dio che, in quanto assunto come entità «già-data», verrebbe a costituire la più potente negazione di ogni tensione utopica verso un futuro aperto. È a questo rifiuto dell'alterità (e dell'invalicabile superiorità) di Dio che dev'essere ricondotta la polemica di Bloch contro Karl Barth: questi, intendendo Dio come il «totalmente Altro», ha aperto una voragine tra l'umano e il divino, a tal punto da «far scomparire il volto proprio, certamente umano, del figlio dell'uomo»¹⁶⁷, da azzerare ogni spinta utopica e da fare di Dio «un recipiente irrazionale che può essere riempito con tutti i contenuti reazionari»¹⁶⁸. In questa prospettiva, in cui il «lassù» cede il passo all'«avanti», «solo un ateo può essere un buon cristiano»¹⁶⁹, proprio perché può abbandonare l'idea di un Dio «già-dato» senza per questo rinunciare alla tensione escatologica verso il futuro. Ma allo stesso tempo «solo un cristiano può essere un buon ateo»¹⁷⁰, perché soltanto le speranze cristiane possono scongiurare il rischio che «il sale ateo diventi sciocco»¹⁷¹ e senza prospettive in positivo. Detto altrimenti, secondo l'espressione de *Il principio speranza*, «l'intenzione religiosa del regno *implica* l'ateismo,

finalmente compreso». Esso, permettendo alle speranze ebraico-cristiane di camminare su piedi umani, è per Bloch non meno che per Löwith l'atteggiamento più onesto; ma quello löwithiano è per l'appunto l'ateismo senza prospettive e speranze che Bloch non esita a condannare come «sciocco» perché privo di sbocchi e di tensione verso il futuro. Nella visione escatologica dell'avvenire dell'umanità fatta valere da Bloch, Arno Münster ha significativamente visto intrecciarsi «il motivo dell'attesa del messianismo ebraico col motivo della redenzione finale della cristologia e la speranza secolarizzata del marxismo dell'avvento del Regno dell'uguaglianza, della giustizia e della fine dell'alienazione»¹⁷². Questa apertura blochiana al cristianesimo ha destato l'interesse di certa teologia, in particolare di Jürgen Moltmann¹⁷³: di fronte a questo inaspettato interessamento cristiano, Bloch si rivela piuttosto diffidente e quando in un'intervista rilasciata nel 1967 gli chiesero che cosa ne pensasse, rispose causticamente con l'aneddoto di Socrate che, elogiato da un sofista che l'aveva udito parlare, chiese meravigliato ad Alcibiade: «costui mi ha lodato. Che cosa avrò mai detto di sbagliato?».

5. Bloch e Löwith di fronte a Marx

La ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione; l'una e l'altra in unità marxista – altra scienza non ha futuro, altro futuro non ha scienza. (E. Bloch)¹⁷⁴

Il messianesimo marxistico trascende la realtà esistente in modo così radicale da conservare intatta, malgrado il suo “materialismo”, la tensione escatologica e con ciò il carattere religioso della sua intuizione della storia. (K. Löwith)¹⁷⁵

5.1 Storia di un incontro

Per me Marx è importante solo come esponente del crollo della filosofia hegeliana – l'ultima che credeva ancora in se stessa, alla filosofia come filosofia. (K. Löwith)¹⁷⁶

La repubblica marxista russa rimane indomita; non meno indomito, non meno irrisolto nella sua esigenza assoluta è l'ardore degli eterni problemi del nostro anelito e della nostra coscienza religiosa. (E. Bloch)¹⁷⁷

Le riflessioni di Bloch e di Löwith sulla speranza culminano, anche se per vie diversissime, nella lettura del pensiero di Marx. Per entrambi, esso è il sistema in cui la speranza si è meglio manifestata ed è dunque il miglior banco di prova per sondarne la validità in sede filosofica.

I due autori si avvicinano a Marx in modi distinti: quello di Löwith è un incontro teoretico, che nasce dalla lettura dei testi del filosofo di Treviri e che solo in seconda battuta si spinge ad approfondirne i concreti sviluppi storici; Bloch invece conosce Marx dapprima nella realizzazione storica del suo pensiero nella Rivoluzione d'Ottobre, e solo successivamente ne approfondisce le origini teoriche.

Secondo uno stereotipo inveterato, Bloch sarebbe «il filosofo tedesco della Rivoluzione d'Ottobre»¹⁷⁸, colui che ha ravvisato nel leninismo le possibilità di redenzione per l'umanità: stereotipo che sarebbe peraltro confermato dalle inequivocabili asserzioni che punteggiano *Il principio speranza* e i saggi raccolti nel volume *Karl Marx*, nei quali – pur prendendo in qualche misura le distanze dallo stalinismo – egli afferma testualmente che «ubi Lenin, ibi Jerusalem» e che «la fine del tunnel può essere scorta, certo non dalla Palestina, bensì da Mosca»¹⁷⁹. Ma a questa difesa del

leninismo, Bloch approda allorché la Rivoluzione Russa era già stata portata a compimento: quand'essa stava ancora germogliando, il giudizio su Lenin era di segno opposto, come emerge dagli scritti politici rimasti inediti e pubblicati soltanto nel 1985¹⁸⁰. Infatti, nel 1918, anziché essere identificato con Gerusalemme, Lenin è etichettato coi poco lusinghieri epiteti di «zar rosso» e di «nuovo Gengis-Khan»¹⁸¹ che signoreggia incontrastato sulle sterminate distese russe. Lo stesso bolscevismo di cui Lenin è a capo «fa leva sulla feccia soldatesca indisciplinata e, com'è naturale, completamente improduttiva»¹⁸², con la conseguenza che dalla Russia «arrivano solamente fetore e marciume»¹⁸³.

Insospettabilmente Bloch contrappone al desolante scenario russo il «sole di Washington» e di Wilson, che non cessa mai di irraggiare «libertà e purezza»¹⁸⁴. E proprio a quel sole, nell'agosto del 1918¹⁸⁵, egli consegna le sue speranze in un imminente crollo del bolscevismo, inteso come continuazione deteriorata dello zarismo e della sua negazione di ogni libertà. La sferzante requisitoria contro Lenin, di cui Bloch non tollera soprattutto il legame col Kaiser e con la Germania prussiana, finisce per travolgere anche il marxismo in quanto tale, a cui rimprovera di semplificare eccessivamente la realtà scorgendo «ovunque nient'altro che interessi del capitale»¹⁸⁶ e di cui il filosofo tedesco teme «l'eternarsi socializzato del sistema di fabbrica»¹⁸⁷. La «conversione» di Bloch al marxismo-leninismo avviene intorno agli anni '20, «sotto l'influenza del suo amico Lukács»¹⁸⁸, con cui resterà costantemente in dialogo e di cui legge con entusiasmo *Storia e coscienza di classe*¹⁸⁹. I sintomi di questa conversione devono essere ricercati, oltre che nella pubblicazione del saggio su Müntzer (1921), nella nuova edizione del 1923 dello *Spirito dell'utopia*, in cui la condanna del bolscevismo dell'edizione originale – «gli ultimi giorni dei bolscevichi, si avvicinano alla loro fine» – trapassa in un elogio del movimento leninista e nell'inattesa constatazione che «la repubblica marxista russa rimane indomita»¹⁹⁰. Da quel momento, Bloch sarebbe sempre rimasto fedele ai principi del marxismo, anche se riletto in chiave a tal punto eterodossa da essere messo al bando dal Partito Comunista nel 1957 come eretico fautore di un idealismo irrazionalistico, antimaterialistico e antidialettico.

L'aspetto paradossale è che il pensiero utopistico, di cui Engels¹⁹¹ aveva riconosciuto la legittimità limitatamente a una società pre-capitalistica in cui fossero ancora assenti le condizioni reali della moderna società e la cui importanza starebbe «in rapporto inverso con lo sviluppo storico»¹⁹², risorga in Bloch proprio in concomitanza con la nascita del primo stato socialista della storia: e, nel caso di Bloch, ritornare al socialismo utopistico non vuol dire, come invece credeva Engels¹⁹³, tornare anacronisticamente all'alchimia dopo che si è scoperta la chimica moderna, ma piuttosto porre riparo alle contraddizioni di un socialismo reale che, dimentico della propria «corrente

calda» incentrata sulla speranza, si è trasformato in mero economicismo e in *Realpolitik* staliniana, tradendo le speranze che l'hanno reso possibile.

Di tutt'altro genere è il percorso di Löwith: quando nel 1933 fa domanda per ottenere la borsa di studio grazie alla quale vivrà per i primi anni d'esilio¹⁹⁴, egli prova a fare il punto sul cammino percorso fino ad allora e indica l'evento più significativo nella scoperta degli scritti del giovane Marx, che avevano cominciato a diffondersi a partire dal 1927, restituendo un'immagine del filosofo profondamente differente da quella canonica di scienziato dell'economia. La scoperta e l'attento studio dei testi marxiani sortisce un duplice effetto su Löwith¹⁹⁵: sotto un profilo puramente sistematico, lo induce, a partire dal 1931, ad ampliare i contorni del rapporto di marca feuerbachiana tra l'«io» e il «tu» fino a includervi la dimensione sociale scoperta da Marx. Nello scritto di abilitazione *L'individuo nel ruolo dell'altro*¹⁹⁶, Löwith aveva già cercato una «terza via» che fosse alternativa all'«individualismo» heideggeriano, che liquidava il «tu» come mera inautenticità, e al «personalismo» pirandelliano, in virtù del quale l'«io» si risolve nei ruoli che di volta in volta gli vengono assegnati dagli altri: e l'aveva scorta in un recupero della dimensione, inaugurata da Ludwig Feuerbach, del rapporto tra l'«io» e il «tu» nella forma di un'amicizia tale per cui, in un perfetto equilibrio, si è al contempo e persone e individui; in cui cioè l'«ipseità» convive col relazionarsi agli altri, con l'indossare le infinite maschere sociali che il teatro della vita richiede. Ma, fedele alla lezione di Heidegger, Löwith aveva trascurato del tutto la sfera pubblica, intendendola quasi in maniera heideggeriana come il regno dell'inautenticità e della caduta ontologica, alla luce del fatto che «l'uno con l'altro in modo autentico non lo siamo “noi” e ancora meno “si” è l'uno con l'altro, ma esclusivamente “noi due”, “tu e io” possiamo essere-l'uno-con-l'altro»¹⁹⁷. In questo «mondo fatto di Io e Tu»¹⁹⁸, l'opera di Marx sembrava dischiudere un nuovo orizzonte d'esistenza collettiva che non poteva più essere liquidato come pura e semplice «distrazione» o «inautenticità», ma richiedeva un serio confronto.

Sotto un profilo più propriamente storiografico, la scoperta di Marx spinge Löwith a soffermare la sua attenzione sulla fine della filosofia classica tedesca e, congiuntamente, sulla morte della filosofia in quanto tale: in una lettera del settembre 1933, indirizzata a Hans Georg Gadamer, Löwith afferma apertamente che il suo interesse per Marx deriva esclusivamente dal fatto che in lui vede un «esponente del crollo della filosofia hegeliana»¹⁹⁹ e della morte della filosofia in quanto tale; essa, nella misura in cui si dona al mondo e lo «filosoficizza», cessa di esistere. Questo tema costituisce un vero e proprio *Leitmotiv* nel pensiero marxiano, già a partire dalla dissertazione dottorale del 1841, nella quale troviamo scritto che

«il filosofizzarsi del mondo è, insieme, il fenomenizzarsi della filosofia, che il suo attuarsi è, insieme, il suo perdersi, che ciò che essa combatte all'esterno è la sua stessa deficienza interna, che proprio nella lotta essa stessa cade in quei difetti che come tali combatte nella parte avversa, e che questi difetti elimina solo cadendovi essa stessa»²⁰⁰.

Il tema della morte della filosofia inaugurato da Marx godrà di molta fortuna e sarà ripreso da parecchi autori nel Novecento, che lo declineranno ora come «morte poetica» (Heidegger), ora come «agonia» (Derrida), ora come «morte terapeutica» (Wittgenstein).

Nel ciclo di conferenze che tiene nel 1931 a Kassel su *Marx e Hegel. Concezione materialistica e idealistica della storia*, Löwith compie il coraggioso tentativo, mai azzardato prima, di equiparare teoreticamente Marx alla statura filosofica di un gigante come Hegel, destando lo stupore del pubblico e dello stesso Heidegger. Quest'ultimo non nascose a Rudolf Bultmann il proprio stupore per il fatto che Löwith, quando doveva scrivere su Hegel, scrivesse invece su Marx, un autore che – come si disse in quegli anni – non aveva speso una parola sui «misteri della vita» e aveva scritto testi indecifrabili.

Oltre alle vie per le quali pervengono a Marx, anche gli approdi teoretici di Bloch e di Löwith sono antitetici: il primo dei due, muovendo da un'iniziale ostilità verso il pensatore della rivoluzione per via delle concretizzazioni storiche che sono sorte richiamandosi a lui, giunge poi, soprattutto in *Il principio speranza*, a scorgere in lui il sommo filosofo, l'unico che ha saputo superare in maniera decisiva la realtà presente; il secondo, nell'iniziale scoperta di Marx, coglie spunti di riflessione per aprire il proprio pensiero dell'«io» e del «tu» alla più vasta sfera del «noi», ma tenderà sempre più a prenderne le distanze man mano che svilupperà il proprio pensiero, fino a condannarlo apertamente in *Significato e fine della storia* e negli scritti successivi come paradigma di una filosofia della storia imperniata sulla speranza. Appare allora evidente come tutti e due riconsiderino progressivamente Marx – Bloch avvicinandosi a lui, Löwith allontanandosene – alla luce dei sistemi filosofici personali che sono andati via via elaborando, e in particolare delle concezioni della speranza che hanno maturato.

5.2 Due percorsi inversi

La libertà può accordarsi intimamente con la razionalità soltanto se non viene intesa come una libertà 'da' questo mondo razionalizzato, ma come una libertà 'all'interno' di quella "gabbia d'acciaio". (K.

Marx vuole agire e cambiare il mondo mediante la volontà e perciò non si limita ad attendere il verificarsi di certe condizioni, ma insegna a farle emergere. (E. Bloch)²⁰²

Il progressivo distanziamento löwithiano da Marx prende già forma, anche se in modo non del tutto compiuto, nel saggio del '32 su *Max Weber e Karl Marx*, che si incastona in quel particolare momento della sua attività filosofica qualificata come «filosofia antropologica», con la chiara intenzione di contrapporsi all'«antropologia filosofica» che si stava all'epoca affermando soprattutto grazie ai contributi di Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner. Al cuore del progetto löwithiano, come a quello della antropologia filosofica, sta il tentativo di giungere, attraverso una puntuale disamina dei principali pensatori della modernità, a un'adeguata comprensione di quell'essere polimorfo che è l'uomo, di cui non c'è filosofo moderno – da Feuerbach²⁰³ a Kierkegaard, da Nietzsche a Heidegger – che non abbia prospettato una ben precisa immagine paradigmatica. Ma, rispetto ai canoni dell'antropologia filosofica, la decisiva novità che il filosofo tedesco introduce con la sua ricerca sta nell'adottare, come ancella della filosofia, non la biologia (di cui pure possedeva una salda conoscenza)²⁰⁴, bensì le scienze umane. Concretamente, il progetto löwithiano di indagine sull'uomo si attua in un incessante confronto tra coppie di filosofi, prese in esame nell'ambito di ricerca in cui si sono contraddistinte: sicché la disamina delle differenti immagini di uomo propugnate da Hegel e da Burckhardt avviene in una cornice storica; quella di Nietzsche e di Kierkegaard in uno scenario che potremmo definire, *lato sensu*, esistenzialistico/nichilistico.

Fin dalle prime pagine di *Max Weber e Karl Marx*, Löwith riconduce le due grandi matrici interpretative della modernità ai nomi di Marx e di Weber²⁰⁵: chi intenda venire a capo dell'Età moderna, non ha che da indossare le lenti interpretative di Marx o quelle di Weber, senza però pretendere di sovrapporle, giacché esse si escludono a vicenda. Il punto comune da cui questi due interpreti prendono le mosse è la constatazione che il nostro tempo è signoreggiato da una forza fatale – il capitalismo –, impostasi con la stessa necessità con cui il destino dominava nelle tragedie greche: e, inscindibilmente connesso a questo problema, che costituisce il fulcro delle loro indagini, ve ne è un altro, quello del «destino umano del mondo umano contemporaneo»²⁰⁶. Con ciò, Löwith mette in evidenza come le analisi scientifiche di questi due «uomini nel mezzo del capitalismo»²⁰⁷ non siano mai avulse da un più ampio contesto antropologico, ma anzi propagandino senza sosta un preciso paradigma di esistenza dai contorni perfetti: il

primato della riflessione sull'uomo emerge in Marx in modo decisivo quando sostiene che essere radicali significa andare alla radice delle cose e che, per l'uomo, tale radice è l'uomo stesso²⁰⁸; in Weber, allorché egli si domanda quale tipo di uomo fosse necessario affinché potesse sorgere il sistema capitalistico²⁰⁹.

La conseguenza capitale di questo atteggiamento è, nella lettura löwithiana, che «ciò che in ultima istanza stimolava il loro lavoro scientifico, trascendeva completamente la scienza come tale»²¹⁰ per trapassare in politica (Marx) e in carisma profetico (Weber), col risultato che entrambi guardano alla scienza come a una via verso qualcosa di diverso e più alto, che con essa non ha più nulla a che vedere. È questa un'acquisizione alla quale Löwith resterà fedele anche nelle opere successive, in cui rimprovererà a Marx di aver surrettiziamente intrecciato la scienza con la morale. Marx e Weber pervengono alla stessa diagnosi – la nostra è l'epoca dominata dal capitalismo – ma percorrendo vie diversissime: per Marx, fedele ai principi della sua «concezione materialistica della storia», la storia è scandita dalla dialettica tra «forze produttive» e «rapporti di produzione», per cui, mutate le prime, devono necessariamente mutare per via rivoluzionaria anche le seconde: in questa dinamica dialettica con cui evolve la storia – che è sempre storia di lotte di classe –, ben poco spazio è concesso alla dimensione sovrastrutturale delle idee. Nella prospettiva marxiana, infatti, cambiando le condizioni di vita degli uomini, i loro rapporti sociali e la loro esistenza sociale, cambiano anche le loro concezioni, i loro modi di vedere e le loro idee, cioè la loro coscienza: in gergo marxiano, mutando la «struttura», muta anche la «sovrastruttura». La prima svolge un ruolo egemonico sulla seconda: la forza produttiva del capitalismo si è imposta in maniera necessaria e ha comportato il mutamento rivoluzionario dei rapporti di produzione. Quando ormai le forze produttive moderne e, in certo senso, capitalistiche si erano già affermate, la Rivoluzione Francese non ha fatto altro che spazzare via gli antichi rapporti sociali di tipo feudale per far irrompere sullo scenario storico quelli borghesi, nei quali è ora proiettato il moderno scontro di classe tra borghesi e proletari.

La prospettiva weberiana è di segno opposto: dando la precedenza agli elementi sovrastrutturali, Weber è convinto che il capitalismo sia il frutto più genuino di quel processo di crescente razionalizzazione che caratterizza lo «sviluppo singolare» (*Sonderentwicklung*) dell'Occidente; le cause del capitalismo debbono essere ricercate non nelle condizioni materiali ed economiche, ma nella più alta sfera delle idee. In particolare, nelle pagine de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, egli addivene all'ardita conclusione che lo «spirito» (*Geist*) del capitalismo è sorto come conseguenza dell'etica protestante: essendo la salvezza per i Protestanti

decretata da Dio *ab aeterno* («giustificazione per fede»), essi ne cercavano gli indizi nel loro successo professionale. Il presupposto su cui poggiavano le loro convinzioni era che, dal successo nel lavoro, si potesse inferire il proprio essere graditi a Dio. Avveniva in tal maniera una vera e propria identificazione tra «professione lavorativa» e «professione di fede»: questo punto chiave appare con la massima evidenza nel termine tedesco *Beruf*, che significa tanto «lavoro» quanto «vocazione». Da questi presupposti sovrastrutturali nasce secondo Weber il capitalismo: crollato lo «spirito» dell'ascesi proprio dei Protestanti, è rimasto solo quello del capitalismo: la preoccupazione per i beni, che in origine era solo un «mantello sottile», si è fatalmente trasformata in quella «gabbia d'acciaio» che è il capitalismo contemporaneo, per cui i beni esercitano un potere «ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia»²¹¹.

Pur nell'insuperabile diversità degli approcci e degli esiti, a unire le ricerche di Weber e di Marx è una costante volontà di proporre una terapia oltre che una diagnosi: nessuno dei due si arresta alla mera constatazione che oggi il capitalismo ci domina, ma entrambi propongono soluzioni, atteggiamenti da assumere o da rifiutare. In particolare, le loro indagini si risolvono in un'analisi dell'uomo contemporaneo della società borghese secondo il filo conduttore dell'economia capitalistica, considerata da Weber in maniera neutralmente valutativa come esito necessario dell'inarrestabile processo di razionalizzazione; da Marx in maniera partitica come alienazione dell'uomo e privazione di un'«essenza generica»²¹² che egli è chiamato a riconquistare. Ciò che per il primo si presenta come alienazione ed è pertanto da abbattere, per il secondo è razionalità che dev'essere compresa: per Weber, il capitalismo è un destino e, come tale, dev'essere accettato; per Marx *ha* un destino, che è quello di tramontare in forza delle contraddizioni che lo infettano.

La discrasia tra le prospettive dei due pensatori risulta dunque ancora più lampante qualora si considerino le terapie che essi propongono: per entrambi il capitalismo è una «gabbia d'acciaio»²¹³, ma se per Marx – memore della figura del servo e del signore della *Fenomenologia dello spirito*²¹⁴ – si tratta di superare il capitalismo, di forzarne le sbarre e di riconquistare la libertà perduta, per Weber quest'ultima dev'essere ricercata all'interno della gabbia stessa, proprio perché le sue sbarre sono quelle di un destino inevitabile: per questa ragione, dal suo punto di vista, «è proprio questa *razionalità* il luogo della *libertà*»²¹⁵. Pur senza far trasparire troppo le sue preferenze, Löwith sta già sotterraneamente parteggiando per Weber e per la sua disillusa libertà *nella* gabbia, che preferisce alla chimerica libertà *dalla* gabbia propugnata da Marx. Il primo, senza nulla concedere ai sogni e alle utopie progressiste del pensatore di Treviri, ha fronteggiato la realtà in maniera disincantata, col coraggio di guardarla direttamente in faccia senza

filtri né speranze, con una «positiva mancanza di fede»²¹⁶ di cui Löwith tesse le lodi nel successivo saggio *Max Weber e il disincanto del mondo*. Se Marx ha rincorso per tutta la vita il sogno di superare la realtà presente e le sue storture, Weber l'ha invece accettata senza dèi né miraggi, a tal punto che «il fine autenticamente positivo dei suoi saggi sulla teoria della scienza consiste nella distruzione radicale delle “illusioni”»²¹⁷ per far spazio al disincanto e a un «individualismo eroico» che accetta il capitalismo come forza fatale e riesce a scorgere in esso *chances* di libertà per il singolo. Al titanismo di Marx, che pretende di liberare l'intero genere umano, fa dunque da contraltare il disincanto di Weber, che riconosce, nella migliore delle ipotesi, la liberazione del singolo, e per di più senza alcuna possibilità di evasione dalla gabbia. Del resto Weber stesso aveva preso di mira la concezione marxiana dell'uomo dell'avvenire, nel quale, in forza della sua onnilateralità, scorgeva residui di una sorta di superomismo faustiano. Col saggio su questi due grandi interpreti della modernità, Löwith fissa alcuni punti saldi ai quali resterà fedele negli sviluppi successivi del suo pensiero: innanzitutto, comincia a maturare la consapevolezza di come in Marx la scienza sia assolutamente secondaria rispetto all'istanza etica, dalla quale germinano quelle illusioni in un futuro migliore di cui si sostanzia il marxismo sotto forma di speranza; in secondo luogo, confrontandosi col pensiero di Weber, assimila le molteplici critiche che questi aveva mosso a Marx e che egli stesso recupererà in *Significato e fine della storia* e in *Storia e fede*. Nel saggio non si parla ancora espressamente di speranza, ma essa è già sullo sfondo nella misura in cui Löwith contrappone la prospettiva disincantata di Weber, assumendola come modello supremo di esistenza, a quella illusoria di Marx, che finisce per nutrire una fede acritica nella scienza²¹⁸ e nelle possibilità di salvezza dell'intero genere umano. Eppure, nel suo *curriculum vitae* del 1959, Löwith scrive enigmaticamente che «il relativismo esistenziale di Weber rispetto alla libera scelta di un valore supremo mi sembrava altrettanto insostenibile della tesi marxista dell'uomo come essere appartenente al genere»²¹⁹. L'arcano può forse cadere se teniamo conto che nel '59, quando compila il *curriculum*, Löwith ha già abbandonato Weber, per eleggere come suo modello Burckhardt: rispetto al quale, parecchi assunti weberiani sono incompatibili; ed è quindi come se Löwith stesse in qualche modo riscrivendo il proprio passato, negando quell'ammirazione per Weber che lo aveva inizialmente contraddistinto.

Per quanto riguarda Bloch, il suo primo approccio al pensiero di Marx avviene invece con la pubblicazione di un libro «che non fa pace col mondo»²²⁰, lo *Spirito dell'utopia*²²¹, e di *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*²²² che, nelle intenzioni dell'autore, costituisce uno sviluppo dell'ultima parte – *Karl Marx. La morte e l'Apocalisse*²²³ – della prima opera. Il filo conduttore di questa iniziale indagine blochiana è il nesso

inscindibile tra marxismo e chiliasmo, un nesso che Bloch mai perderà di vista, fino a darne la più compiuta formulazione in *Ateismo nel cristianesimo*. In questa prospettiva, il marxismo viene letto come un momento di secolarizzazione di un comunismo che, nelle sue molteplici manifestazioni mitiche e religiose, da sempre accompagna l'uomo nella storia e col quale la dottrina di Marx condivide la tensione verso il «nonancora» anticipato nella coscienza: secondo la pregnante espressione contenuta in *Il principio speranza*, «Gesù si scioglieva nella comunità nella stessa misura in cui l'abbracciava. "Quello che voi avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me" (Mt 25, 40): questa frase fonda l'utopia sociale intesa nel cristianesimo primitivo nel suo comunismo dell'amore e nell'internazionale di ciò che porta il volto povero dell'uomo»²²⁴.

Con la sua predicazione rivoluzionaria, Müntzer, per molti aspetti simile a Karl Liebknecht e a Lenin, «ha anticipato l'uomo russo», illuminando d'una luce splendente l'«a-che-scopo»²²⁵ della rivoluzione: il divenire dell'uomo simile a Dio, così come Dio s'è fatto uomo, «in modo che la vita terrena si svolga nel cielo»²²⁶ o – che è lo stesso – che il Paradiso scenda sulla terra e coincida col nostro mondo trasformato. Ma se questo può accadere, significa che non è ancora accaduto e che bisogna adoperarsi in tale direzione per via rivoluzionaria. La critica della religione istituzionalizzata mossa da questo «rivoluzionario cosciente della propria classe»²²⁷ *ante litteram* si traduce dunque in «umanizzazione della trascendenza», in difesa della giustizia apocalittica delle profezie e in concreta emancipazione sociale dei contadini tedeschi: e con l'irruzione dell'utopia nelle sue predicazioni rivoluzionarie facenti leva sulla reale miseria dei contadini, Müntzer sta già segnalando la presenza nella religione di un «non-ancora» contrapposto alla «deificazione dell'accaduto»²²⁸ e del «già-stato» difesa tanto dalla religione cattolica istituzionalizzata quanto dai Protestanti, il cui Dio è, in entrambi i casi, un'entità «già-data» che azzerà la speranza nel futuro.

Quella che prorompe dalla guerra dei contadini tedeschi è allora la tensione escatologica verso l'antico sogno della giustizia e del «camminare eretti»²²⁹, già affiorata con Jan Hus e destinata a riemergere con la Rivoluzione d'Ottobre, con la conseguenza che «anche nella realizzazione bolscevica del marxismo ritorna e si fa riconoscibile l'antico modello di lotta divina [...] del battismo radicale con un mito dell'a-che-scopo ancora nascosto e segreto, il cui preludio e correttivo continua ad essere raffigurato nel chiliasmo»²³⁰. Nella concezione eterodossa di Bloch – avversata dallo stesso György Lukács²³¹ –, il marxismo, in forza della sua eredità chiliastica, non può in alcun caso essere ridotto a quel determinismo per cui la sovrastruttura religiosa sarebbe un semplice riflesso della struttura economica, né è possibile imprigionare il livello della consapevolezza soggettiva in un concetto meramente economicistico come quello di «coscienza di classe»

propugnato dai marxisti ortodossi: si tratta invece di riconoscere che, tanto nella guerra contadina capeggiata da Müntzer quanto nella rivoluzione ordita da Lenin, è presente la tendenza al «non-ancora», all'*utopicum* che Marx aveva definito «il sogno di una cosa», in riferimento alla quale si orienta il proprio agire. Riducendo ogni aspetto all'economia, si perde di vista il vero motore della rivoluzione, che dev'essere rintracciato nella coscienza umana, che tende senza sosta a un futuro «non-ancora-conscio» ma già presagito: l'aspetto economico, che «è senz'altro quello più lucido e più costante»²³², non è l'unico né il più importante, e nel caso della guerra contadina di Müntzer sarebbe del tutto insufficiente a render conto degli avvenimenti, anche alla luce del fatto che il «sentire economico»²³³ è solo una delle tante modalità in cui si declina il «sentire umano». La stessa Rivoluzione d'Ottobre resterebbe incomprensibile da un punto di vista schiettamente economicistico, considerata l'arretratezza industriale della Russia del '17: soltanto la «volontà di affermare il marxismo»²³⁴ fu il faro che guidò l'azione chilistica dei bolscevichi, i quali scavalcarono l'economia per ascoltare la voce della speranza che risuonava in loro. Lo stesso potremmo dire del comunismo cinese e, estendendo il discorso, di tutte le altre esperienze comuniste che sono divampate nel Novecento: nessuna di esse è nata esclusivamente da condizioni materiali ed economiche, ma tutte hanno avuto come principio motore l'entusiasmo e la volontà di cambiare in meglio il reale; il solo Paese in cui, a rigore, sarebbe dovuta scoppiare la rivoluzione – l'Inghilterra – ha tradito le attese e ha smentito la tesi dei marxisti più rigidi. Infatti, secondo l'interpretazione rigorosamente meccanicistica difesa dal marxismo «ortodosso», la rivoluzione non sarebbe mai potuta divampare in un Paese in cui le condizioni economiche e sociali erano tanto arretrate: eppure il fatto che sia divampata proprio in Russia è per Bloch una testimonianza inaggirabile che può essere la speranza stessa a far erompere in superficie la rivoluzione, bruciando le tappe economiche. E d'altro canto, il fatto che in Inghilterra, il Paese industrialmente più evoluto, non sia scoppiata alcuna rivoluzione, non testimonia forse che il fattore economico, da solo, non è sufficiente?

Civettando con Gottfried Wilhelm Leibniz, si può allora dire che, nella prospettiva blochiana, non c'è nulla nella sovrastruttura che non fosse prima nella struttura, se non la sovrastruttura stessa: e, quasi weberianamente²³⁵, la sovrastruttura religiosa domina sulla struttura economica, si presenta più matura rispetto ad essa, la anticipa, la pilota; e ciò in base ad un preciso assunto antropologico, secondo cui «è falso che gli uomini siano del tutto non-liberidi-scegliere e quindi impediti di volere da se stessi»²³⁶. E se è vero che Marx sembra non essersi accorto delle radici chilistiche della rivoluzione, ciò non di meno, almeno per quel che riguarda l'inizio di ogni grande moto rivoluzionario, ha riconosciuto «l'importanza

dell'entusiasmo»²³⁷ e, per quanto concerne la religione, ha individuato in essa una prima forma di protesta contro quella «valle di lacrime» che è la realtà esistente.

In altri termini, Marx ha colto «la realtà dell'impulso»²³⁸ in avanti della coscienza, ma l'ha poi soffocato restringendolo all'economia, secondo i canoni positivistici della sua epoca, inaugurando una tendenza che sarà sempre più accentuata dai suoi successori. Sulla stessa lunghezza d'onda, in *Karl Marx. La morte e l'apocalisse*, Bloch insiste sul momento volontaristico del marxismo, mettendo ancora una volta in luce come il nucleo autentico del pensiero di Marx debba essere rintracciato in una volontà di cambiare il mondo che non si limita ad attendere passivamente il verificarsi di certe condizioni, ma le occasiona essa stessa, portandole in superficie grazie alla lotta di classe. E se le opere di Marx spesso ci restituiscono l'immagine di un economista disincantato, ciò è dovuto al fatto che egli si è confrontato «con il capitale e contro il suo misfatto, come un investigatore è omogeneo al delinquente»²³⁹, assumendo la prospettiva del nemico per mostrarne le contraddizioni. La conseguenza è che Marx è uno scienziato nella «lettera» e un rivoluzionario nello «spirito»: e Bloch non esita a denunciare i limiti di Marx nella misura in cui questi ha condotto analisi sull'economia, prevedendo un'inevitabile rivoluzione alle porte, ma «non ha ancora assegnato l'auspicabile autonomia all'uomo nuovo»²⁴⁰ che sorgerà dalle ceneri del capitalismo. Interamente assorbito dallo smascheramento delle contraddizioni della società del suo tempo, Marx ha guardato troppo poco al futuro e, quando l'ha fatto, si è per lo più rivelato in imbarazzo, concependo arcadicamente l'uomo dell'avvenire come un *factotum* che la mattina va a caccia, il pomeriggio pesca e dopo pranzo fa il critico, secondo il suo capriccio²⁴¹. Per questa ragione, agli occhi di Bloch il marxismo si presenta come «una critica della ragion pura per la quale non è ancora stata scritta una critica della ragion pratica»²⁴² che tenga conto della tendenza utopica e chiliastica naturalmente racchiusa in esso e che ad essa conformi il suo agire: detto altrimenti, l'analisi descrittiva condotta dal pensatore di Treviri sulla realtà è impeccabile, ma in lui mancano un'adeguata prescrizione dei comportamenti da assumere in concreto e una attenta definizione di quella che sarà la società dell'avvenire, oggi presente soltanto sotto forma di desiderio utopico. Bisogna allora seguire Marx per poi andare più in là di quanto egli non si sia spinto, ricongiungendo tra loro il marxismo e il momento messianico come alleati in quella lotta in cui, secondo l'efficace immagine di Walter Benjamin, il primo è un automa che può trionfare solo se manovrato dall'interno dal «nano» della teologia²⁴³. È già qui presente, *in nuce*, l'opposizione alle tesi di *Significato e fine della storia* di Löwith, che alla stregua di Bloch scorge nel marxismo nient'altro che secolarizzazione della tensione escatologica religiosa, ma in ciò ravvisa

un motivo di fallimento più che di successo.

Con i suoi primi studi su Marx, Bloch, come Löwith, ha già fissato alcuni capisaldi del suo pensiero che lo porteranno, soprattutto con *Il principio speranza*, a fare del marxismo la più alta forma di speranza: la principale acquisizione di tali studi è l'abbandono dell'idea secondo cui l'autentico nucleo concettuale del marxismo andrebbe rintracciato nella scienza economica o nell'attesa passiva del crollo del capitalismo; idea che deriva, come s'è visto, dall'errata convinzione dell'egemonia della struttura. Bloch sta dunque già formulando, dietro alle maschere di Müntzer e Lutero, quella distinzione nel marxismo tra una corrente «fredda» e una «calda» che, proprio perché disgiunte, hanno portato a un'indebita egemonia della prima. Lutero è esponente *ante litteram* della corrente fredda nella misura in cui azzera l'arbitrio umano, riconduce ogni azione a condizionamenti esterni, e attua non «una rivoluzione dal basso, ma un colpo di stato dall'alto»²⁴⁴; al contrario, Müntzer, che riconosce il primato alla volontà libera e alla tensione verso il «non-ancora», è alfiere esemplare di quella «corrente calda» che accorda il primato alla dimensione sovrastrutturale della speranza, dell'utopico e del chiliasmo.

La distinzione tra queste due correnti all'interno del marxismo troverà la sua formulazione più matura e più completa nelle pagine di *Ateismo nel cristianesimo*, un testo scritto più di quarant'anni dopo il saggio su Müntzer:

«È dunque senza alcun dubbio proprio della corrente fredda del pensiero marxista il penetrare la storia precedente e le sue ideologie con sguardo investigatore; ma l'“a-che-scopo” cercato, ovvero lo scopo lontano in cui è insita l'umanità di questo penetrare è sicuramente proprio della corrente calda del marxismo originario, e dunque del testo fondamentale del “regno della libertà” che si manifesta primariamente nella forma Cristo. La *corrente fredda* di questo pensiero nota, riguardo alla più gran parte della nostra storia precedente: “Se un'idea è congiunta con un interesse, chi ne scapita è sempre l'idea”; ed ancora, circa la rivoluzione finalmente mediata e non più astrattamente utopica “La classe dei lavoratori non ha nessun ideale da realizzare, ma deve porre in libertà le tendenze che sono (per ciò) presenti nella società”. In tal modo Engels, e con quanto diritto, diede più tardi ad uno dei suoi libri il gelido titolo: *Il progresso del socialismo dall'utopia alla scienza*. Ma esiste pur sempre una corrente calda, e le conseguenze della sua omissione si possono notare nel troppo grande progresso dalla utopia alla scienza. Anche la corrente calda ha bisogno della sua scienza: e non come assenza di utopia, ma come utopia finalmente concreta. Ma nell'aggettivo non v'è alcuna contraddizione, quanto piuttosto la salvezza più ferma e decisiva non solo per la propaganda ma per la realizzazione del socialismo. Nella concreta utopia lavora e splende anche la salvezza di quell'eccesso

della nostra cultura, specie per le sue artistiche allegorie e per i simboli di carattere religioso; esso non si esaurisce con la sparizione dell'ideologia»²⁴⁵.

Una prova decisiva a favore della relativa autonomia della sovrastruttura sarà anche la concezione blochiana del tempo come *multiversum*²⁴⁶: benché viviamo tutti nel medesimo tempo cronologico e sulla superficie dello stesso pianeta, ciò non di meno il tempo e lo spazio non sono uguali per tutti, ma anzi nello stesso momento cronologico coesistono e si intersecano tempi storici qualitativamente differenti (quelli della città e della campagna, delle varie civiltà, ecc) e, nello stesso spazio, luoghi altrettanto diversi (la più grande fabbrica e il più grande castello stanno uno dinanzi all'altro nella stessa città). Il problema della sfasatura tra tempi storici inconguenti che coesistono nello stesso presente cronologico – problema già affrontato da Georg Simmel, con particolare attenzione per le metropoli²⁴⁷, e sullo sfondo di *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania* di Engels²⁴⁸ – fa sì che, pur essendo una sola la mèta a cui tende la storia (la realizzazione del «regno della libertà» e di quell'*homo absconditus* di cui Bloch dirà ne *Il principio speranza*), essa non proceda linearmente secondo la «fila indiana del prima e del poi»²⁴⁹, ma percorre un tragitto tortuoso e, per così dire, a zig-zag, creando dislivelli storico/geografici, facendo vivere il futuro anche nel passato, che non è perduto, ma può anzi riaffiorare in superficie. Che la storia non evolvesse lungo un percorso lineare e ininterrotto, affiorava già dalle pagine del saggio su Müntzer, in cui la storia era significativamente qualificata come «un viaggio duro e rischioso, un soffrire, un peregrinare, un errare, un cercare la propria dimora nascosta; piena di tragici rovesciamenti, ribollente, solcata da crepe, da esplosioni, da solitarie promesse, carica di discontinuità nella coscienza della luce»²⁵⁰.

Il tempo come *multiversum* rende possibile quell'*Ungleichzeitigkeit*²⁵¹, quello scarto temporale in forza del quale si spiega il paradosso colto da Marx per cui l'arte greca continua ad esercitare il suo fascino su di noi, anche quando le condizioni strutturali che l'hanno resa possibile sono tramontate²⁵². Più in generale – ed è questo il nocciolo del problema – l'*Ungleichzeitigkeit* «fa sì che il rapporto essere/coscienza non sia qualcosa di diretto, adeguato, meccanicamente puntuale»²⁵³, come vorrebbe certo marxismo: al contrario, come insegnano le vicende di Müntzer, le idee possono anticipare la realtà, senza essere ad essa «contemporanee», quasi fossero frammenti di futuro piovuti nel presente e privi di ogni connessione con la realtà materiale. Con questa poliritmia storica, Bloch non si limita a negare ogni rigido rapporto deterministico tra la struttura e la sovrastruttura; ma rigetta implicitamente la prospettiva löwithiana secondo cui l'ammissione del senso e della finalità della storia andrebbero connesse con la concezione lineare della medesima; idea che, nell'ottica blochiana, è

inadeguata perché finisce col concordare l'egemonia alla struttura e col giustificare l'attesa passiva di una rivoluzione che dovrà necessariamente avvenire nel futuro, a prescindere dall'agire umano. Infatti, ammettendo che la storia proceda inarrestabilmente lungo una linea retta in vista della rivoluzione finale, si legittima l'attesa passiva e l'inattività politica, come se l'instaurazione della società comunista avvenisse automaticamente senza il concorso dell'operato umano. La stessa concezione marxiana del progresso unilineare e inarrestabile, che vede nell'Inghilterra il modello e il destino del mondo intero, è rovesciata e cede il passo a una prospettiva in cui «non si può più lavorare secondo una linea retta»²⁵⁴, senza far valere «una nuova e complessa molteplicità del tempo»²⁵⁵ tale per cui

«le vive culture extraeuropee possono essere rappresentate, secondo un concetto storico-filosofico, senza violenza europeizzante o anche soltanto senza quel tentativo di livellamento di quanto hanno prodotto per la ricchezza della natura umana»;

e questo alla luce del fatto che «per quell'*humanum* in divenire, ultimo, preminente punto d'arrivo del progresso, tutte quante le culture della terra, insieme al loro sostrato ereditario, sono esperimenti e testimonianze variamente importanti. Esse non convergono perciò in una cultura già presente in qualche luogo, sia pure una cultura "dominante", preminentemente "classica", che per la sua qualità [...] sarebbe già "canonica". Le passate, presenti e future civiltà convergono unicamente in un *humanum* non ancora sufficientemente manifesto, ma sufficientemente prevedibile»²⁵⁶.

Non stupisce se la concezione blochiana dell'*Ungleichzeitigkeit* fu rigettata da un sostenitore dello scientismo e della «coscienza di classe» come Lukács, che ebbe a definirla una «fatica vana»²⁵⁷; può tuttavia stupire che anche Benjamin non l'abbia accolta con favore, arrivando a liquidare *Eredità di questo tempo* come un'opera essa stessa *ungleichzeitig*, inadeguata alle circostanze in cui ha visto la luce e nella quale Bloch, che pure ha eccellenti intuizioni, «non è capace di immetterle nell'opera in maniera pensante»²⁵⁸.

Tanto la prospettiva löwithiana quanto quella blochiana, pur lungo strade differenti, finiscono per riconoscere nel marxismo il primato della sovrastruttura e del momento «caldo» di un'etica di ispirazione religiosa rispetto a quello «freddo» della scienza economica; e tale riconoscimento, che riallaccia la teoria di Marx alla tensione escatologica verso un futuro in cui riposa il fine della storia, consente di aprire un varco alla speranza, al punto da individuare in essa la cifra più autentica del marxismo.

5.3 Con Marx, contro Marx

Nella forma apparentemente opposta della previsione scientifica, il 'Manifesto del partito comunista' tiene fermo al carattere fondamentale della fede: alla 'certezza di ciò che si spera'. (K. Löwith)²⁵⁹

La filosofia di questo ottimismo, cioè della speranza materialisticamente concepita, essendo sapere acuito della non-contemplazione, ha da fare con il tratto più avanzato della storia, e ciò anche se si occupa del passato, cioè del futuro ancora non liquidato racchiuso nel passato. (E. Bloch)²⁶⁰

La riflessione di Löwith su Marx trova un suo sviluppo decisivo nel saggio *Il senso della storia* e in *Significato e fine della storia*, allorché egli compie la sua ricognizione dei principali episodi del pensiero occidentale che hanno portato alla nascita della filosofia della storia. Marx costituisce il momento culminante di questo processo genealogicodistruttivo: se ai tempi di *Max Weber e Karl Marx*, Löwith scorgeva ancora nel pensatore di Treviri uno dei due grandi interpreti della modernità, pur rimproverandogli implicitamente il troppo spazio concesso alle illusioni, ora vede in Marx soltanto l'esempio paradigmatico di ciò che la «vera filosofia» deve astenersi dal fare: interpretare la storia come una corsa verso un fine situato in un futuro oggetto di speranza. Si spiega così perché, ancora in un'intervista rilasciata nel 1969²⁶¹, Löwith si meraviglia che un pensatore della statura di Jürgen Habermas possa aver individuato il filosofo della modernità in Marx anziché in Nietzsche.

Marx è, agli occhi di Löwith, il filosofo della storia per eccellenza, colui che più di ogni altro ha fatto del corso storico l'oggetto delle sue ricerche e l'ha inteso come un processo dotato di un senso riferito alla futura emancipazione del genere umano: il senso storico di Marx, che per Löwith affiora negli scritti filosofici più che in quelli storici in senso stretto, dev'essere indagato a partire dalla dissertazione del '41 sulla *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, in cui il pensatore di Treviri, per la prima volta, legge la storia come un susseguirsi di grandi interpretazioni teoretiche che, proprio quando sembrano aver raggiunto l'apice con le massime costruzioni sistematiche (Platone e Aristotele nell'antichità, Hegel nell'Età moderna), producono nuovi e inaspettati cominciamenti, dando vita a teorie che, a differenza dei grandi sistemi e della loro astrattezza metafisica, fanno presa sulla realtà concreta: così, con Platone e Aristotele la fine della filosofia assume la forma non di una rana che si è gonfiata fino a scoppiare, ma piuttosto del tramonto del sole, che

promette un nuovo giorno²⁶²; si rende così possibile un rinnovato inizio con le filosofie ellenistiche e con le loro indagini rivolte alle categorie immanenti della *fūsis*; similmente, dopo Hegel fiorisce il movimento della Sinistra hegeliana, il cui cuore speculativo è la realtà nelle sue molteplici contraddizioni sociali. È molto significativo che anche Bloch, nell'interpretare Marx, prenda in certo senso le mosse²⁶³ dalla dissertazione del '41, scorgendo in essa e nella preferenza accordata da Marx all'atomismo attivo ed «energetico» di Epicuro rispetto a quello passivo e necessitante di Democrito, «la prima e l'undicesima tesi su Feuerbach *in statu nascendi*»²⁶⁴; come se Marx stesse già optando, sulla scia di Epicuro, per una filosofia saldamente materialistica e, insieme, attiva, dialettica, critica – verso i cieli della religione e, ancor di più, verso il mondo dello stato –, poggiante sulla possibilità anziché sulla necessità su cui si era arenato quasi ogni materialismo precedente. E, mettendo in luce la preferenza accordata da Marx a un materialismo come quello epicureo, che lascia spazio alla possibilità, è come se Bloch stesse in qualche modo trovando anche nel filosofo di Treviri una conferma della sua tesi secondo cui la materia è possibilità che dà adito alla speranza, sebbene Marx non assuma come filosofo di riferimento Avicenna o altri della «sinistra aristotelica»; come a dire che, se avesse scelto Democrito e il suo determinismo assoluto, Marx non sarebbe stato il filosofo della speranza.

Questa enigmatica preferenza di Marx per un materialismo che lascia aperta la porta alla possibilità e alla prescrizione morale è peraltro sullo sfondo anche nell'indagine di Löwith, che anche nella sua riflessione di storico della filosofia su Marx in *Da Hegel a Nietzsche* esordisce con ampi riferimenti alla dissertazione del '41 come ineludibile punto di partenza per chi intenda accostarsi al marxismo²⁶⁵: in Marx, nella misura in cui si richiama ad Epicuro più che a Democrito, la scienza è solo un guscio che racchiude un'essenza morale più che scientifica, religiosamente utopica più che avalutativamente disincantata. La condanna löwithiana, che ai tempi di *Max Weber e Karl Marx* era solo implicita e, per così dire, di riflesso rispetto all'encomio del disincanto weberiano, si fa ora frontale e perentoria, e avviene attraverso il recupero di molti capi d'accusa già utilizzati dallo stesso Weber²⁶⁶: ancor più che nel peso preponderante attribuito alla struttura (con la conseguente assolutizzazione del punto di vista economico), l'errore commesso da Marx dev'essere individuato nel suo rapporto con la scienza, impiegata come una vernice per coprire e legittimare i propri convincimenti morali, le credenze personali, la propria lettura filosofica del mondo.

La scienza quale l'ha intesa Marx è, nella prospettiva weberiana assunta da Löwith, al confine con la fede, giacché, oltre a non essere critica e distaccata dall'oggetto della sua indagine, è priva dei presupposti avalutativi che, soli,

possono garantire la scientificità di una teoria: tale ambiguità risalta nel momento in cui Marx si propone di tratteggiare, col distacco di uno scienziato, il funzionamento del sistema capitalistico, diagnosticandone l'imminente crollo, e nello stesso tempo incita gli operai ad adoperarsi attivamente affinché ciò avvenga, sovrapponendo problematicamente le prescrizioni morali alle descrizioni scientifiche. La contraddizione latente nel marxismo è allora quella di volersi presentare come una scienza e, al contempo, mantenere i caratteri propri di una fede e di un'etica (per di più – weberianamente – di un'«etica dei principi», non della «responsabilità»), facendo convivere in sé le componenti della descrittività scientifica e della prescrittività morale. In virtù di questa discrasia, che fa di lui un pensatore perennemente in bilico tra scienza e fede, Marx ha potuto giustificare scientificamente la sua teoria morale dello «sfruttamento» con quella di marca economica del «plusvalore»: ma «lo “sfruttamento” rimane ciononostante un giudizio morale»²⁶⁷ che, legato più alla dottrina cristiana del peccato originale che non ai canoni della scienza, segnala chiaramente come Marx resti saldamente ancorato a una *Weltanschauung* poco scientifica.

Con piglio morale più che avalutativo, egli formula giudizi di valore, fantastica società future, liquida le ideologie in nome della nuova visione ideologica proletaria, per poi conferire a queste operazioni morali la veste scientifica ora della teoria del plusvalore, ora della legge tendenziale di caduta del saggio di profitto, e così via. Detto altrimenti, Marx cerca, senza soluzione di continuità, di ricondurre all'ambito scientifico delle verità oggettive i suoi soggettivi convincimenti morali e le sue personali speranze.

«Se Marx insiste sul fatto di non essere influenzato da pregiudizi e valutazioni morali di nessun genere, e tuttavia la sua enumerazione delle varie forme di autonomia si riassume nelle parole polemiche “oppressori e oppressi”, egli commette un singolare errore nell'interpretare se stesso. Il presupposto fondamentale del *Manifesto del partito comunista* non è l'antagonismo di borghesia e proletariato come di due classi in opposizione: l'antagonismo sta piuttosto nel fatto che in una classe sono i figli dell'oscurità e nell'altra i figli della luce. Egualmente la crisi finale del mondo capitalistico-borghese, profetizzata da Marx nella forma di una previsione scientifica, è un giudizio finale, anche se pronunciato dalla legge inesorabile del processo storico»²⁶⁸.

Quella di Marx è e resta una «coscienza “ideologica”»²⁶⁹ anche nella misura in cui pretende di ingabbiare l'intero processo storico, dalla preistoria fino al suo epilogo e compimento, nello schema interpretativo della lotta tra classi, di cui soltanto una – il proletariato –, in quanto totalmente alienata, privata

dei privilegi borghesi e posta ai margini della società, avrebbe la coscienza sgombra da ideologie e pregiudizi e lotterebbe non per i propri interessi, ma per la redenzione dell'intera società capovolta, cogliendone, esso solo, le intime contraddizioni²⁷⁰. Ma in questo modo, nota Löwith, Marx si sta già schierando al fianco dei proletari dichiarando guerra all'oggetto della sua indagine – il capitalismo –, con un atteggiamento che è tutto fuorché scientifico e che non riesce a cogliere come anche quella dei proletari resti una prospettiva inevitabilmente di parte, volta a tutelare gli interessi di una precisa classe sociale²⁷¹. E se del resto Marx si fosse limitato ad elaborare una teoria meramente scientifica, senza disseminarla di inviti all'azione e di invocazioni messianiche, mai avrebbe potuto coinvolgere la metà del mondo che, fino al 1989, si autodefiniva comunista: non avrebbe cioè potuto «entusiasmare milioni di seguaci con la mera constatazione di una situazione di fatto»²⁷². Le stesse modalità di spiegazione degli eventi secondo i canoni del materialismo storico restano, agli occhi di Löwith, aporetiche e, non di rado, contraddittorie: è questo il caso della «coscienza di classe» proletaria, che, ponendosi come contestazione della realtà vigente anziché come sua giustificazione ideologica, apre una falla nella dinamica struttura-sovrastuttura, rivelando come quest'ultima goda di un'autonomia ben superiore a quella ammessa dallo stesso Marx – risultato al quale, come s'è visto, è approdato anche Bloch – e non sia un semplice riflesso che muta al mutare della struttura.

La sovrastruttura, lungi dall'essere il prodotto meccanico e scientificamente prevedibile della struttura – come vorrebbe un'interpretazione canonica del materialismo storico – può anche anticiparla, opporsi ad essa, contestarla: ed è appunto ciò che fanno i proletari uniti in un movimento e Marx coi suoi scritti. Del resto, egli stesso ha intravisto i limiti della concezione materialistica della storia allorché s'è accorto, col già ricordato caso dell'arte greca, di come lo sviluppo della produzione materiale e quello della produzione artistica non sempre siano paralleli, ma possa talvolta sussistere uno scarto in forza del quale, ad esempio, l'arte greca affascina noi non meno dei Greci di duemila anni fa: questo paradosso, che Bloch risolve con la teoria dell'*Ungleichzeitigkeit*, resta insoluto in Löwith (il quale, come abbiamo avuto modo di accennare, utilizza la comune sensibilità di moderni e antichi per sostenere che l'essenza dell'uomo è in fondo esente da mutamenti storici), il quale, rigettando la troppo semplice soluzione marxiana secondo cui l'arte greca, con la sua «eterna giovinezza», eserciterebbe un fascino intramontabile, scorge in questo rompicapo la riprova della falla del materialismo storico; la conclusione a cui giunge, e che aveva già formulato embrionalmente in *Max Weber e Karl Marx*, è che in Marx la scienza è solo un gradino per salire a un più alto livello, uno strumento per legittimare una sovrastruttura morale che, per sua natura,

tende a sfuggire alla scienza stessa e che non è neppure in qualche modo riconducibile alla dimensione della struttura.

Mostrando come la scienza in Marx sia solo uno strumento, per di più utilizzato in maniera impropria, al fine di legittimare convinzioni morali e contrabbandarle presso gli ambienti intellettuali della sua epoca, imbevuti di scientismo positivistico²⁷³, Löwith si è aperto la via per compiere la successiva e decisiva mossa confutatoria, mettendo in luce come nella filosofia della storia di Marx, più che in ogni altra, si annidino quei «presupposti teologici» che portano a sperare e ad aver fede in un futuro escatologicamente garantito.

Infatti, le prescrizioni morali incessantemente iterate da Marx, il suo dualismo quasi manicheo tra sfruttati e sfruttatori (che, forse calcando troppo la mano, Löwith riconduce alla lotta tra Cristo e l'Anticristo), il tono profetico che aleggia nei suoi scritti, sono altrettante spie che segnalano la presenza dell'inossidabile «schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso»²⁷⁴. Lo stesso paradosso dell'arte greca sembra ora volgersi contro lo stesso Marx²⁷⁵, non diversamente dalle forze magiche che, nell'immagine marxiana, si oppongono allo stregone che le ha evocate: infatti, nonostante la mutata temperie culturale rispetto ai tempi di Isaia, egli resta enigmaticamente prigioniero dell'antico schema interpretativo messianico, in forza del quale il senso della storia riposa tutto nel futuro avvento del «regno della libertà» – che altro non è se non una secolarizzazione del Paradiso cristiano –, cosicché quella che viene prima rispetto a quell'evento può essere etichettata come semplice «preistoria»²⁷⁶, mera preparazione alla «vera storia» dell'avvenire; nei confronti della quale, Marx assume l'atteggiamento del credente che spera e, in aggiunta, si adopera attivamente perché le sue speranze non vengano tradite dagli sviluppi storici.

Proprio perché è rimasto imprigionato nello schema interpretativo della filosofia della storia, Marx ha fatto della speranza il nucleo della sua filosofia, del suo atteggiamento e di quello di quanti l'hanno seguito: e il proletariato stesso, nella sua missione storico-universale, è in tutto e per tutto affine al «popolo eletto»²⁷⁷ (spunto che sarà poi ripreso e sviluppato da Raymond Aron)²⁷⁸, in una sorta di ambigua socializzazione di classe degli «individui storico-universali»²⁷⁹ hegeliani; così come del resto il *Manifesto del partito comunista* conserva i toni profetici biblici e la certezza fideistica «di ciò che si spera», con la conseguenza che il materialismo storico, nel suo complesso, non è altro che una «storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica»²⁸⁰; e questo legame forte con la fede sembrerebbe trovare una conferma anche nel fatto che il marxismo, a differenza delle altre filosofie della storia, che possono essere invalidate dai fatti, non sembra

essere «falsificabile»²⁸¹, ma ha trovato sempre accomodamenti che lo hanno portato all'altezza dei nuovi tempi. Non potendo mai essere confutato dai fatti, il marxismo ha lo statuto di una fede colma di speranza più che di una scienza disincantata: la speranza di cui esso si sostanzia è una forma secolarizzata di apocalittica inserita nel quadro di una filosofia della storia onnicomprensiva, in una forma tale da garantire a tale filosofia la sopravvivenza anche quando le previsioni scientifiche di Marx s'erano ormai rivelate fallite. A tal punto che «ciò che di Marx è passato nel comunismo [...] non è il frutto dei suoi lunghi anni di studio nel campo della economia e della sociologia, ma una fantasia quasi apocalittica»²⁸².

Per queste ragioni, più di tutti gli altri filosofi della storia, «Marx e i marxisti credono di sapere “che cosa è”, donde viene, e dove va la storia»²⁸³, che innalzano a categoria centrale del loro pensiero, cosicché la distanza che separa Marx dai suoi avversari è solo apparente e, se spesso non la si è compresa, ciò è dovuto all'aver trascurato «la profonda comunanza di un pensiero esclusivamente storico»²⁸⁴, che riduce l'uomo a storia e a nient'altro che storia, trascurando indebitamente la sfera della natura, secondo le accuse che Löwith muoverà al marxismo soprattutto in *Critica dell'esistenza storica*²⁸⁵.

In una prospettiva così fortemente storicizzata, quello che per Hegel era il risultato già conseguito – l'identità tra reale e razionale –, per Marx diventa un traguardo non ancora raggiunto, ma verso il quale si deve tendere pieni di speranza perché la storia stessa vi tende: ed è appunto la speranza – più precisamente, la speranza nel futuro «regno della libertà» – la cifra caratterizzante del marxismo, che orienta il proprio agire in modo da realizzarla, proprio perché sa bene che, da sola, essa resterebbe inattuata. E proprio perché in Marx, rispetto alle altre filosofie della storia, è potenziato lo schema secolarizzato della storia come progresso verso la salvezza, ne risulta che anche il tasso di speranza viene inverosimilmente incrementato. E si tratta, invero, di una speranza che Marx vorrebbe sempre di nuovo trasformare in certezza attraverso le formule scientifiche dei suoi scritti, facendole acquisire lo statuto di verità assoluta più che di possibilità: ecco allora che la scienza sembra ora colorarsi in lui di un nuovo significato, quasi come se la sua diagnosi del necessario crollo del capitalismo costituisse un punto d'appoggio morale per i proletari, un faro la cui luce segnala il loro essere dalla parte della storia o – hegelianamente – dello «Spirito del mondo», non diversamente da come, per gli antichi Crociati, il sapere Dio dalla loro era al contempo una forma di garanzia di giustizia del loro agire e di certezza che la loro lotta non era vana. La scienza, secondo l'insegnamento di Epicuro, diventa allora anche in Marx funzionale alla morale e alla speranza, attestando con certezza che la speranza proletaria è destinata a diventare realtà nella misura in cui è supportata da un processo

storico che evolve verso la futura eliminazione del sistema capitalistico: in questo modo, la speranza sociale del proletariato trae alimento dalla scienza stessa, in cui trova conferme che la tengono viva senza mai farla tramontare. La conseguenza cui Löwith perviene è che lo stesso materialismo storico, in fondo, è solo una facciata che nasconde il vero volto, idealistico e religioso, del marxismo: in quest'ottica, il costante trascendimento escatologico della realtà presente per guardare al futuro e «l'insistente esigenza ebraica di una giustizia assoluta, spiegano la base idealistica del materialismo storico»²⁸⁶, «il carattere religioso della sua intuizione della storia»²⁸⁷ e l'«evidente messianesimo»²⁸⁸ che la animano; la base idealistica è a tal punto pronunciata che «in confronto a Marx la filosofia di Hegel è realistica»²⁸⁹.

E proprio contro quest'ultima affermazione si schiera Bloch, nell'unico luogo di tutto *Il principio speranza*²⁹⁰ in cui cita espressamente Löwith, per criticarne lo schema secondo cui Marx non avrebbe fatto altro che secolarizzare la tensione messianica della religione, senza apportarvi alcuna novità di rilievo: in primo luogo, Bloch non può approvare la tesi löwithiana per cui, in quanto secolarizzazione di temi religiosi, il marxismo sarebbe fallimentare in partenza, come tutte le altre filosofie della storia; infatti, qualora non ci si limiti a riproporre in forma invariata antichi motivi già elaborati da altri, ma li si arricchisca, li si perfezioni e li si renda all'altezza dei tempi, si sta compiendo un'operazione della cui legittimità non c'è da dubitare: detto altrimenti, «un buon contenuto non è indebolito se è stato corretto»²⁹¹, e la correzione, se è migliorativa come è quella operata dal marxismo sul messianesimo, non può in alcun caso rivelarsi fallimentare. Tanto più che è scorretto pensare, come fa Löwith²⁹², al marxismo come a una semplice materializzazione dell'idealismo hegeliano, proprio perché, se quest'ultimo è «epimeteico» e segnato da un carattere anamnastico per cui il divenire non è «nient'altro che lo sviluppo pedagogico di un teorema bell'e fatto, sulla lavagna del soggetto apprendente»²⁹³, il marxismo è invece volto in avanti, è «prometeico», anticipa e precorre la realtà che ha ancora da farsi, imprimendole il suggello della razionalità. Già ai tempi di *Spirito dell'utopia*, Bloch si era rivelato piuttosto diffidente nei confronti dell'hegelismo e della sua identità tra reale e razionale, scorrendo in essa una «pace prematura e totale con il mondo»²⁹⁴. Rispetto a Hegel e al suo porsi come avvocato dello *status quo*, «Kant è superiore»²⁹⁵, nella misura in cui il suo «come se» («als ob») è caratterizzato da una spinta in avanti che trascende senza sosta i troppo angusti confini del presente. Con *Soggetto-Oggetto*, del '49, Bloch, sulla scia di Lukács, aveva riabilitato Hegel come punto di partenza per il pensiero marxiano, ma ponendosi ancora una volta in aperta rottura col marxismo ortodosso che, da Engels in poi, aveva distinto nell'hegelismo tra un sistema conservatore e un metodo – quello dialettico – altamente rivoluzionario. Ora, Bloch è convinto che la

componente conservatrice e quella rivoluzionaria animino, non senza contraddizioni, tanto il sistema quanto il metodo hegeliano: infatti per Hegel, da un lato, la dialettica, lungi dall'essere riducibile a un puro e semplice gioco di concetti nel cielo delle idee, ha sempre a che fare con istanze concrete e con quei bisogni «materiali» che caratterizzano la realtà stessa nel suo incessante divenire; ma dall'altro lato, il sistema hegeliano, spiccando il suo volo sul far del crepuscolo, viene a configurarsi come la raffigurazione di un immutabile «giàstato» che condanna la dialettica stessa a porsi come mero ripetersi di una razionalità sussistente *ab aeterno*; in questo senso, «nulla di nuovo accade sotto il sole, sotto il sole immobile dello spirito del mondo che si ripete eternamente nella parola originaria e nell'*arché*»²⁹⁶. È merito di Marx aver spezzato questa contraddizione in cui si dibatteva l'hegelismo, dando ad esso una svolta rivoluzionaria e permettendogli di aprirsi alla prassi umana rivolta al futuro.

Su questa scia, Bloch, forte della sua concezione ontologica del «non-ancora-divenuto», può procedere alla demolizione della prospettiva disincantata e senza speranze fatta valere da Löwith contro Marx, ravvisando in essa una «mancanza di sogni in avanti»²⁹⁷ che solo in apparenza è filosofica e che in realtà precipita in uno sterile scetticismo il cui unico orizzonte è quello della paura. La polemica contro Löwith erompe anche a proposito del significato della storia²⁹⁸, allorché Bloch mette in luce come negare che essa abbia un significato e tenda a un fine ultimo equivalga a render vana ogni azione umana, ogni speranza e, in definitiva, ogni cosa, in un silenzio imbarazzante di fronte alle martellanti petizioni di senso – *Wozu? Wohin?* – che il corso storico non può non sollevare.

In questo modo, è possibile riabilitare la speranza e il marxismo dalla condanna löwithiana: rispetto allo *Spirito dell'utopia* e al saggio su Müntzer, la posizione di Bloch è ora, in *Il principio speranza*, in *Ateismo nel cristianesimo* e in *Karl Marx*, ancora più fiduciosa e con meno riserve; il marxismo è ora concepito come l'erede legittimo di tutte le speranze che da sempre vivono nell'uomo e si configura esso stesso come «docta spes»²⁹⁹ che, consapevole di sé e delle proprie reali possibilità, dà voce alle altre speranze passate che altrimenti resterebbero una pura *vox clamantis in deserto*, senza possibilità di concretizzazione. In questo senso, il marxismo diventa la nuova *koinè* che, ereditando tutte le speranze passate e presenti, le unifica in una sola voce e le convoglia in un'unica direzione, trasformando le infinite speranze di ciascuno nella sola universale speranza di una vita migliore per l'umanità nel suo complesso; e facendo sì che quel «mondo capovolto» in cui ci troviamo a vivere torni a poggiare sui piedi anziché sulla testa, diventa finalmente possibile quel «camminare eretti» che si sogna da tempo e ancora non si è realizzato.

Addirittura, Bloch accosta il marxismo a una «lampada fumivora»³⁰⁰ che

permette di comprendere i pensatori e i grandi movimenti del passato meglio di quanto essi stessi non si siano compresi, chiarendo in maniera cristallina qual è il vero obiettivo da realizzare – il «regno della libertà» – e gettando luce su quell'opaco futuro che generalmente si riesce solo a intravedere: come scrive Benjamin, nello spazzolare «a contrappelo la storia» il materialista storico «ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza»³⁰¹ leggendo il corso storico, nei suoi singoli episodi e nei suoi principali pensatori ed eroi, come una corsa verso il traguardo finale della salvezza collettiva. E proprio la speranza, nel suo incessante fermento e nella sua evoluzione verso il «non-ancora», ci mostra un mondo in movimento, proteso in avanti, che non dev'essere accettato così com'è, ma che piuttosto dev'essere trasformato perché in esso, per usare un'espressione cara a Bloch, «qualcosa manca»³⁰². E il marxismo, nella misura in cui si propone di trasformare radicalmente lo stato presente e di fare, secondo l'espressione di Marx stesso, da «principio propulsore del prossimo futuro»³⁰³, coglie più di ogni altra filosofia il fermento della realtà e ne fa l'istanza portante della sua prassi; in forza di ciò, il materialismo storico è il più grande e fedele alleato della speranza, per di più di una speranza che non riguarda il singolo o un gruppo ristretto, ma che abbraccia l'intera umanità; e se Marx è un «maestro del sospetto»³⁰⁴ per quel che riguarda la realtà presente, è anche vero che egli è un «maestro della speranza» per quel che concerne la realtà futura.

Il punto di forza del marxismo è dunque per Bloch la sua essenza di «utopia concreta», il suo essere aderente alla realtà senza però accettarla, il suo guardare al futuro senza cedere a fantasticherie inattuabili e il saper cogliere la tensione in avanti della materia senza mai risolversi in «malia dell'anamnesi»: come la colomba di cui dice Immanuel Kant³⁰⁵, che avverte l'aria come un intralcio per il suo volo senza rendersi conto che senza di essa precipiterebbe, la ragione non può fiorire se non là dove c'è speranza; e, allo stesso modo, la speranza non può esprimersi in maniera concreta senza la ragione. Ancora in termini kantiani, la ragione senza speranza è vuota, e la speranza senza ragione è cieca.

L'unica vera scienza possibile diventa allora il marxismo³⁰⁶, nella misura in cui coniuga speranza e ragione trovando un equilibrio perfetto tra le due senza perdere di vista le possibilità reali e oscillando tra la sobrietà e l'entusiasmo, senza che uno dei due prevarichi l'altro; e se è vero che ogni filosofia si è sempre risolta in malia dell'anamnesi, «solo Marx sostituì questo fantasma con il pathos del cambiamento quale inizio di una teoria che non si rassegna alla contemplazione e all'interpretazione»³⁰⁷. Proprio in ciò risiede la differenza tra l'utopismo di tutti i filosofi precedenti a Marx (da Platone a Charles Fourier), i quali hanno immaginato città fantastiche e favole politiche destinate a restare nei cieli della teoria perché totalmente

sconnesse dalle possibilità reali; Marx invece, che della speranza ha fatto una scienza, «è consapevolmente parco e sicuro nell'usare colori che potrebbero predipingere in qualche modo il futuro»³⁰⁸, non si sbilancia – secondo le sue stesse parole – a prescrivere ricette «per l'osteria dell'avvenire»³⁰⁹, né fantastica società future che non siano oggettivamente presenti come possibilità nella realtà presente.

La speranza che da sempre induce i filosofi a sognare società giuste e, in definitiva, socialiste, «solo nel marxismo ha trovato un'espressione concreta, quella esattamente mediata con le possibilità reali»³¹⁰. Fedele all'aderenza hegeliana alla realtà («hic Rhodus, hic saltus»)³¹¹, il marxismo si configura come «scienza del futuro»³¹² o, meglio, della realtà e delle possibilità oggettive che in essa risiedono; e il solo fine di questa scienza è l'azione, più precisamente l'azione volta a realizzare le speranze rese possibili dalla struttura stessa della realtà; un'azione che tuttavia non ha nulla a che vedere con quella teorizzata dalla filosofia alleata con lo *status quo* – il pragmatismo –, che fa indebitamente scaturire il vero dall'utile e il cui spirito è compendiabile nell'espressione borghese secondo cui «il valore di verità d'una cognizione si misura sul suo generale successo lucrativo-utilitario»³¹³.

Affinché le speranze umane possano realizzarsi, occorre eliminare la filosofia – intesa come serie di interpretazioni differenti del mondo – o, che è lo stesso, filosofizzare il mondo umanizzando la natura e naturalizzando l'uomo³¹⁴: come aveva detto Marx, «la filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia»³¹⁵ e l'instaurarsi di un «regno della libertà» senza classi. Perché l'utopia marxiana possa concretizzarsi, non è sufficiente attendere passivamente il decorrere degli eventi, come se il capitalismo dovesse essere il becchino di se stesso³¹⁶: in opposizione a questo nuovo oppio per il popolo, si tratta di decidere liberamente, con un «ottimismo militante»³¹⁷, di abbattere il capitalismo; e, perché ciò possa avvenire, occorre fare ricorso a una rivoluzione che si serva della violenza non fine a se stessa, ma intesa come «levatrice della società futura, di cui la presente è gravida»³¹⁸, secondo una riformulazione «socializzata» della legge di Boyle e Mariotte, secondo cui la quantità di gas che preme sulla parete esterna non riscaldata contiene già in sé la sua futura liberazione e produce come effetto finale l'esplosione della parete stessa.

Bloch ritiene che, perché la violenza esploda e la rivoluzione divampi, debba affermarsi la «corrente calda» del marxismo, quella che fa presa sul sentimento e pone la scienza in posizione subalterna e, per così dire, funzionale rispetto all'esistenza e alla speranza, in contrapposizione al nefasto atteggiamento della «corrente fredda»: quest'ultima, impostasi con lo stalinismo, ha compiuto quel «troppo grande progresso dalla utopia alla

scienza»³¹⁹ che ha permesso a Karl Kautsky di azzerare la volontà proletaria sostenendo che «la rivoluzione non può essere fatta a nostro arbitrio»³²⁰. L'errore politico della corrente fredda, a partire dallo scritto *Sokrates und die Propaganda*³²¹, viene fatto risalire niente poco di meno che a Socrate e al suo «intellettualismo» in forza del quale è sufficiente che il vero sia enunciato perché abbia effetto e trionfi, alla luce del fatto che si compie il male solo perché si ignora quale sia il bene. Sulla scia dell'intellettualismo socratico, la «corrente fredda», intrisa di scientismo, si illude che il calcolo, la precisione dell'intelletto, la propaganda fatta per cifre e statistiche possano sortire quell'effetto rivoluzionario che solo la speranza in una vita migliore può creare. Ciò non significa che l'analisi scientifica sia da rigettare: al contrario, essa dev'essere accolta nella misura in cui descrive con infallibile precisione le contraddizioni della realtà presente, ma non ci si può arrestare ad essa, giacché la sua descrizione ricorda l'analisi chimica che troviamo sulle bottiglie d'acqua minerale, un'analisi perfetta ma che di fatto «non è completa, perché non contiene il sapore dell'acqua bevuta»³²². Proprio per questa ragione, il «freddo» della scienza dev'essere integrato dal «caldo» della speranza e dell'afflato morale, in quell'equilibrio virtuoso che troviamo nell'opera di Marx, nella quale – come nota anche Löwith – il cuore è dato dalla speranza, l'involucro dalla scienza; con la conseguenza che in lui convivono espressioni «fredde» come quella per cui il comunismo «non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi»³²³, ed espressioni «calde», come l'invito traboccante di speranza «proletari di tutti i paesi, unitevi!»³²⁴. L'opera marxiana in cui, secondo Bloch, è più enfatizzata la tendenza «calda» all'azione sono le undici *Tesi su Feuerbach*, a cui è dedicata un'ampia sezione de *Il principio speranza*, poi ripresa in *Karl Marx*. La tesi a cui Bloch approda è che nel marxismo, in opposizione al rapporto scienza-passato valido per il sapere anamnastico-contemplativo,

«il rapporto scienza-tendenza concepisce la destinazione del suo sapere soprattutto come la mediata costruzione nuova del mondo. La scienza tendenziale dialettico-storica che si chiama marxismo è pertanto la mediata *scienza del futuro*, cioè della *realtà con in più la possibilità oggettivo-reale che è in essa*; tutto questo al fine dell'*azione*. La differenza nei confronti dell'anamnesi del divenuto e, insieme, di tutte le sue variazioni, non potrebbe essere illuminante, giacché vale tanto per l'illuminante metodo marxista quanto per la materia da esso illuminata come inconchiusa. *Alla realtà conferisce la sua reale dimensione solo l'orizzonte del futuro, così come lo inhabita il marxismo, con quello del passato come anticamera*»³²⁵.

L'errore politico dei successori di Marx e delle sinistre, in particolare della

KPD, consiste nell'aver scisso le due correnti e aver assolutizzato quella fredda e intellettualistica, liquidando l'altra come una forma infantile e impotente di protesta contro un mondo in cui tutto accadrebbe meccanicisticamente senza alcuna possibilità di emergenza del *novum*: a tal proposito, un episodio che Bloch ama ricordare³²⁶ è il confronto oratorio, nel Palazzo dello Sport di Berlino, tra un comunista e un nazionalsocialista davanti a un pubblico di impiegati: il primo, che aveva intavolato un'innumerevole quantità di cifre e di statistiche, discettando sui luoghi più ardui del *Capitale*, lasciò indifferente l'uditorio, che poco o nulla aveva capito del suo discorso; mentre il secondo, con un linguaggio a forti tinte emotive e di immediato effetto comunicativo, riscosse un successo strepitoso, accattivandosi immediatamente il favore del pubblico in forza del suo «giacobinismo del mito». La corrente fredda non riesce a mobilitare il proletariato perché non invita all'azione, né accende la speranza, né riesce a far presa su quei ceti che, in forza dell'*Ungleichzeitigkeit*, si trovano sbalzati indietro nel tempo e sono così «non-contemporanei» che solo il linguaggio müntzeriano della speranza in una vita migliore può infiammarli: in questo senso, la corrente calda può riscaldare gli animi e tramutarsi in azione rivoluzionaria guidata dalla speranza nell'emergere del *novum*; ma essa, a sua volta, ha bisogno di essere integrata da quella fredda e dal suo rigore descrittivo, senza il quale resterebbe impotente al pari di tutte le grandi utopie del passato, poiché «i valori dello spirito sono piante che, nemmeno nel più forte rigoglio culturale, si riproducono da se stesse, quasi per partenogenesi, senza un costante mandato economico-sociale»³²⁷; come aveva messo in chiaro il giovane Marx, scrittore sulla Gazzetta Renana, le idee non piovono mai dal cielo, ma assomigliano piuttosto ai funghi, che sono il prodotto del terreno da cui sorgono.

Le tesi elaborate da Bloch negli scritti precedenti sono dunque riprese in *Il principio speranza* e, per così dire, potenziate in maniera radicale – aspetto che lo accomuna a Löwith –, oltre che epurate dalle riserve nei confronti di Marx che Bloch non esitava a lasciar trasparire: lo stesso nesso tra marxismo e religione è ribadito a gran voce, soprattutto in *Ateismo nel cristianesimo*, in cui traspare come tra i compiti della corrente calda vi sia quello di prendere la «religione in eredità»³²⁸, trovando in essa la più potente alleata nella speranza e nella tensione verso il «non-ancora»; a tal proposito, Bloch mette in luce come la Bibbia sia attraversata da un'insanabile antinomia tra una trascendenza conservativa e una rivoluzionaria: il testo sacro è infatti al tempo stesso «Scrittura contro il popolo» e «Scrittura per il popolo»³²⁹, nella misura in cui vi convivono l'ispirazione teocratica e gerarchica per cui l'uomo è nulla di fronte alla totale alterità di un Dio unico e onnipotente, e quella popolare dei profeti Isaia e Amos, che «si scaglia contro i signori con il loro Dio sacerdotale»³³⁰ e giustifica tanto le eresie

quanto la rivolta dei contadini guidati da Thomas Müntzer. Questo punto è di fondamentale importanza perché aiuta a capire, come ha puntualmente rilevato Tommaso La Rocca, che «Bloch scopre falde eretiche non solo all'esterno della chiesa, cioè in correnti di pensiero o in movimenti protestatari espressamente condannati dalla chiesa, ma anche all'interno di essa, come per esempio in Paolo, Agostino, nei grandi mistici medievali, nel monachesimo, nel francescanesimo e gioachimismo»³³¹.

La religione con la quale il marxismo deve allearsi è quella «calda» della «Scrittura per il popolo», caratterizzata dall'incessante trascendenza della realtà presente in vista della futura, una religione che intende Dio come entelechia utopica, come ideale ipostatizzato dell'essere umano non ancora attuato. Questa corrente «calda» della religione, a differenza di quella «fredda» (autoritaria e anamnestic), è quella che da Giobbe corre a Mosè, fino al Dio dell'Esodo (che proclama: «ecco, io faccio ogni cosa nuova») e alla resurrezione cristica, e che si traduce in quella tensione escatologica verso la decisiva liberazione di tutti che riecheggia negli scritti di Marx: il serpente col suo allettante invito – *eritis sicut Dei* – è il simbolo di questa ribellione contro l'autorità, di questa «divinizzazione dell'umano» che accomuna più di ogni altra cosa il marxismo e la corrente calda e müntzeriana della religione; l'*homo absconditus* eromperà in superficie solo quando tutti saranno liberi, ossia quando il «regno della libertà» sostituirà quello della necessità e dello sfruttamento che ancora ci dominano: il Messia potrà giungere solo quando tutti gli ospiti si saranno seduti a tavola; prima di quel momento, «ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è»³³². Löwith esprime quest'idea con l'efficace raffronto tra ciò che Marx afferma del proletariato e ciò che Sieyès diceva del Terzo stato: nel presente non è nulla, ma nel futuro deve diventare tutto³³³. Si può con certezza affermare che Walter Jens ebbe ragione quando, nell'orazione funebre in onore di Bloch, nel 1977, lo definì «un polistorico della filosofia che aveva fatto una sintesi unica di mistica ebraica, messianismo ebraico e materialismo dialettico».

La positiva alleanza con la religione, che fa di Bloch il «Mosè del marxismo»³³⁴, è esattamente il motivo principale che, nella lettura di Löwith, decreta il fallimento della filosofia marxista, il suo rimanere contraddittoriamente ancorata ai «presupposti teologici» che minano alle fondamenta ogni filosofia della storia, portandola a fare della speranza il proprio orizzonte di riferimento.

5.4 Il “socialismo reale”

È vero che tra il pensiero che uno scrittore significativo esprime e le possibili conseguenze storiche di esso non esiste una coordinazione univoca, ma ad ogni pensiero pubblicamente espresso fanno seguito conseguenze siffatte, tanto più se esso è già provocatorio e se istiga all'azione. (K. Löwith)³³⁵

Il partito comunista, di recente fondazione, si presentava sì al seguito di Lenin, come patria dell'autentico marxismo, ma rinunciò ad esserlo più tardi, sotto Stalin. (E. Bloch)³³⁶

Come la riabilitazione del «caldo» della religione si traduce in critica della religione «fredda» e autoritaria, così la difesa del marxismo «caldo» è accompagnata dall'attacco a quello «freddo», che Bloch prende di mira soprattutto nella sua forma di «socialismo reale» staliniano. In *Il principio speranza*, l'attacco allo stalinismo avviene solo in maniera parziale: Bloch ne critica la rigidità, dei dogmi e più ancora delle istituzioni repressive, ne smaschera l'assenza di utopia concreta e di libertà, e non esita a constatare con amarezza che l'Unione Sovietica è ancora uno stato: ma, subito dopo aver mosso tali critiche, egli assume le difese dello stalinismo, sostenendo che se l'Unione Sovietica «è ancora uno stato, persino uno stato duro»³³⁷, ciò è dovuto al fatto che essa è ancora nel bel mezzo della sua edificazione, è un progetto non ancora compiuto e che dunque, per realizzarsi, necessita di quella levatrice della società futura che è la violenza, nella quale è però «inevitabilmente immanente la fine della violenza»³³⁸. Detto altrimenti, le sofferenze derivanti dallo stalinismo non sarebbero altro che le doglie del parto comunista: e pur dispiegando ancora grandi dosi di repressione, all'Unione Sovietica spetta comunque il merito di essersi liberata dall'economia capitalistica, capovolgendo la libertà di profitto in libertà dal profitto, restando però in certa misura prigioniera della corrente fredda e della sua mancanza di sogni in avanti.

Per questa ragione, l'accusa che Löwith muove a Bloch – aver considerato Marx, Lenin e Stalin i più grandi filosofi dell'Occidente – è solo in parte fondata, e non solo perché Bloch, quando si esprime su quelli che a suo parere sono i massimi pensatori, tace il nome di Stalin, ma anche perché, come s'è detto, già ai tempi de *Il principio speranza*, non approvava fino in fondo la politica staliniana e lo scarso peso da essa concesso al calore dell'utopia. La prospettiva di Bloch si fa più chiara e risoluta negli anni successivi, soprattutto se si sofferma l'attenzione su un testo del 1968 – *Marx: camminare eretti, utopia concreta*³³⁹ –, scritto per una conferenza in occasione del centocinquantenario anniversario della nascita di Marx: alla domanda centrale sollevata in quelle pagine – «nello stalinismo il marxismo si è trasformato fino a rendersi irriconoscibile, ovvero è, qua e là, ancora

riconoscibile?» – Bloch fornisce una risposta particolare, sostenendo che il partito comunista, sotto Lenin, si presentò «come patria dell'autentico marxismo», ma poi «rinunciò ad esserlo più tardi, sotto Stalin», del quale Bloch ora rimprovera, oltre alla politica sanguinaria e criminale, l'aver azzerato l'interesse per Marx, sostituendolo con quello per il terrore; il risultato perverso della politica del «tiranno sanguinario» fu che «il marxismo, di cui non si sapeva niente, fu screditato come non mai dal terrore di Stalin, che solo era conosciuto». Le accuse di autoritarismo che negli scritti giovanili Bloch aveva mosso a Lenin si abbattano ora, quasi invariate, su Stalin, che non a caso è indicato come il responsabile della peggiore tra le possibili «zarificazioni del marxismo sovietico», espressione che richiama immediatamente alla memoria quella di «zar rosso» con cui era stato etichettato Lenin.

In questa prospettiva, in cui Marx è diventato quel «cane morto»³⁴⁰ che ai suoi tempi era Hegel, il marxismo, che «non ha tanto da temere i suoi nemici quanto i suoi presunti amici», ha a tal punto mutato faccia da rendersi irriconoscibile, smarrendo ogni carica utopica, assumendo i connotati di una dittatura non *del* ma *sul* proletariato, e, in definitiva, lasciando inadempiti tutti i compiti per i quali era sorto. In questo senso, nella misura in cui non ha realizzato l'*incipit* *vita nova* e l'*homo absconditus*, lo stalinismo è una trasfigurazione del marxismo e, in quanto tale, deve essere superato per fare affiorare il *Socialismus absconditus*: è proprio di fronte al socialismo «mal realizzato», che ha incatenato l'uomo con nuove catene anziché spezzarle, che Bloch propone il ritorno a un socialismo utopico che faccia leva sul «caldo» dell'umanismo dimenticato da Stalin e che assuma come compito più urgente quell'«ortopedia del camminare eretti» che ancora non si è realizzata.

Il ritorno alla corrente calda dev'essere inoltre messo in relazione al fallimento delle previsioni di Marx (prime fra tutte la crescente pauperizzazione del proletariato, la progressiva proletarizzazione dell'intera società e l'estinzione dello Stato), fallimento che ha di fatto segnato il naufragio della corrente fredda e del suo scientismo: quello che sopravvive oggi di Marx è, ad avviso di Bloch, la critica del presente e quella tensione in avanti che spinge a trascendere la realtà data, quand'anche fosse una realtà socialista. Il problema era particolarmente sentito da Bloch anche per le sue particolari vicende biografiche, alla luce del fatto che, per via delle sue posizioni eterodosse, fu non solo condannato come eretico, ma addirittura allontanato dall'università di Lipsia (1957): molti dei suoi allievi furono arrestati.

Anche Löwith affronta il problema del marxismo dopo Marx, seppur solo tangenzialmente, declinandolo come problema della responsabilità del pensiero di un autore per quel che da esso è scaturito: soprattutto in

*Significato e fine della storia*³⁴¹ e, con toni più radicali, in *Critica dell'esistenza storica*³⁴². Nella prima delle due opere, egli sostiene che nella storia «si realizza sempre qualcosa di più o di meno, o comunque di diverso dalle intenzioni dei promotori di un movimento»: in quest'ottica, Jean-Jacques Rousseau ha preparato la strada alla Rivoluzione francese, Friedrich Nietzsche al nazismo e Marx alla Rivoluzione russa; ma non è per questo possibile additare questi autori come direttamente responsabili per quanto altri hanno fatto richiamandosi a loro, poiché «Rousseau non si sarebbe riconosciuto in Robespierre, né Marx in Lenin e in Stalin, né Nietzsche in Mussolini e in Hitler». Se proprio si vuole trovare in essi una qualche responsabilità, si può dire che furono parzialmente responsabili, senza però dimenticare che si tratta di una responsabilità indiretta, che «non è suscettibile di prova». In altri termini, nessuno di questi autori ha potuto prevedere quel che dal loro pensiero sarebbe nato ad opera di altri: la loro è dunque una responsabilità radicalmente diversa da quella di chi ha intenzionalmente appoggiato o fornito le basi teoriche a un movimento politico; esempi di questa seconda forma di responsabilità sono Hegel verso la monarchia prussiana, Heidegger e Carl Schmitt verso il nazismo, i quali hanno individuato nei fatti storici che accadevano intorno a loro vicende epocali di tale importanza da richiedere il loro assenso e la loro legittimazione filosofica: a questo atteggiamento perverso e al tempo stesso fatalmente inevitabile di ogni filosofia che si orienti sulla storia e sulla politica, Löwith dà il nome di «decisionismo occasionale»³⁴³.

In *Critica dell'esistenza storica*, il giudizio di Löwith si fa meno transigente e più radicale: distinguendo tra la «diretta autoreponsabilità» di chi mette il proprio pensiero al servizio di una corrente politica e la «corresponsabilità indiretta» di chi precorre posizioni filosofiche che altri faranno proprie, anche fraintendendole, Löwith sta già imputando a Marx – benché ora si limiti a fare i nomi di Rousseau e di Nietzsche – la responsabilità per la degenerazione del suo pensiero che si è verificata nel '900. Non è allora possibile qualificare lo stalinismo come una metamorfosi del marxismo così radicale da renderlo irriconoscibile e ad esso inaccostabile, come sembrerebbe sostenere Bloch: nella misura in cui «la responsabilità immediata delle intenzioni coscienti di una pubblicazione include anche la responsabilità mediata dei diversi modi in cui tale pubblicazione può essere accolta da coloro per i quali un pensiero viene pubblicato»³⁴⁴, Marx è responsabile, anche se di una responsabilità indiretta, per quello che è accaduto nel Novecento, dai Gulag alle purghe staliniane fino alla efferata dittatura sul proletariato; tanto più che, secondo le acquisizioni pregresse del suo pensiero, violenza e terrore sono per Löwith l'esito necessario di una filosofia che abbia come proprio nucleo la storia e la politica: e questa deriva da ogni ricerca filosofica che ponga alla propria base la storia e la politica è

già inscritta nel suo stesso principio, come Löwith aveva precisato in una lettera indirizzata a Max Horkheimer: «la possibile politicizzazione di una determinata filosofia è già indicata nel suo proprio principio»³⁴⁵. Poco importa se Marx potesse riconoscersi o no nello stalinismo: quel che conta è che il suo pensiero ha di fatto portato a quell'esito e di ciò egli deve pertanto essere ritenuto responsabile. Capovolgendo la tesi di Hannah Arendt³⁴⁶, si può allora dire che, per Löwith, il filo che lega Marx ad Aristotele è assai meno robusto di quello che lega Marx a Stalin.

Conclusione

Tramonto del marxismo, eclisse della speranza?

La speranza è un male che sembra tuttavia buono, perché la speranza induce sempre ad attendere qualcosa di meglio. Eppure sembra vano aspettarsi un futuro migliore, perché difficilmente si dà un futuro che, quando diviene attuale, non deluda le nostre speranze. Le speranze dell'uomo so no "cieche", cioè irrazionali ed erranee, ingannevoli e illusorie. (K. Löwith)³⁴⁷

La mancanza di sogni in avanti è una difesa che, per così dire, ha parvenze filosofiche, ma in realtà è ben poco filosofica: senza attesa alcuna delle cose che devono venire. In questo volontario-involontario scetticismo, invece della speranza si annida la paura, invece della comprensione del futuro [...] un ante-finale; e ciò fino al momento di andarsene, o addirittura di naufragare con lo sguardo voltato dall'altra parte. (E. Bloch)³⁴⁸

Né Bloch né Löwith hanno vissuto abbastanza per assistere alla caduta del Muro di Berlino: la data epocale del 1989 segna la fine di un mondo, il sipario che cala sull'utopia concreta del marxismo, relegandolo in quel museo delle antichità in cui, ad avviso di Engels³⁴⁹, doveva finire lo stato. Si rimargina così la voragine tra due universi – separati dalla «cortina di ferro» – socialmente e filosoficamente opposti: solo uno dei due è sopravvissuto, inglobando l'altro, rendendolo simile a sé. La conseguenza di tale situazione, che marca la fine di quello che è stato definito un «secolo breve»³⁵⁰, è l'instaurarsi di un unico grande Impero³⁵¹, rizomatico e dotato di innumerevoli gangli più che di una sola testa, che assorbe ogni angolo del mondo entro i suoi confini in espansione: alla vecchia distinzione tra Paesi allineati con un blocco anziché con l'altro, si sostituisce quella tra ciò che è interno all'Impero e ciò che ancora non lo è e che, pertanto, è combattuto come un nemico pericoloso perché non ancora riassorbito. In un simile contesto dai nuovi contorni, il capitalismo diventa come l'aria che respiriamo, qualcosa a cui siamo assuefatti e di cui non riusciamo più a fare a meno: nella misura in cui si eleva a unico modello su scala mondiale, diventa impossibile sottoporlo a critica in nome di qualcos'altro, che è venuto meno, assorbito dal suo antico rivale. Crolla la speranza nell'altro proprio perché l'altro è venuto a mancare.

E questa «utopia caduta»³⁵², questo sgretolamento della speranza, dell'aspettativa che il futuro rechi con sé qualche novità di segno positivo, s'accompagna a un proliferare generalizzato di quella paura e di quel terrore che Bloch aveva liquidato come i più potenti antidoti contro ogni speranza; dal futuro non ci aspettiamo salvezza o felicità, ma piuttosto nuove sciagure, conclamate a gran voce dai *mass media*, in una desertificazione dell'avvenire a cui fa seguito un'eternizzazione del presente. La morte della pur contraddittoria esperienza sovietica, con la conseguente estinzione di «sogni sociali», sembra la prova più lampante a favore delle tesi di Bloch e di Löwith che vedono in Marx il filosofo della speranza; e se anche ammettiamo, scostandoci dai due filosofi, che in cuor suo Marx avesse desiderato far scienza più che sperare, quel che conta è che, nei milioni di uomini che l'hanno seguito nel Novecento, egli ha acceso una speranza sociale in un mondo dal volto più umano; una speranza che, non meno delle altre, è stata distrutta su quel «banco del macellaio» dei sogni che, a dire di Hegel, è la storia: aspetto, questo, che sembrerebbe avvalorare, contro Bloch, la tesi löwithiana secondo cui ogni speranza è ineluttabilmente destinata a naufragare di fronte alla storia, poiché è un sentimento troppo debole per imporsi sulla realtà. La «fine dell'utopia»³⁵³ in cui Herbert Marcuse riponeva le sue speranze si è verificata, ma in un senso diametralmente opposto a quello da lui auspicato: ha cessato di esistere come ideale non perchè ha finalmente trovato cittadinanza nel reale, ma perché è definitivamente uscita di scena.

Ciò che Jean-Paul Sartre diceva del marxismo – è «la filosofia del nostro tempo»³⁵⁴, quella sul cui *humus* devono formarsi i nostri pensieri se non vogliono precipitare nel vuoto o retrocedere – oggi, dopo poco più di quarant'anni, suona come follia pari a quella che, a dire di Löwith, la speranza era per i Greci. Prima del 1989, quando già erano fallite le previsioni di Marx e il suo disegno aveva assunto una piega ben diversa da quella da lui auspicata, restava ancora viva (e Bloch l'ha espressa nel linguaggio della filosofia) la sua speranza: essa è crollata al crollare dell'Unione Sovietica; ed è sotto le macerie del Muro di Berlino che giace sepolto quel «sogno di una cosa» di cui scriveva il giovane Marx e la cui voce suadente si fa oggi sentire solo nella forma del rimpianto; in un'epoca in cui, per dirla con Voltaire³⁵⁵, «il male è sulla terra» e ha soffocato ogni speranza, facendo della nostra, come è stato detto, «l'epoca delle passioni tristi»³⁵⁶, della paura e del terrore, della noia e dell'indifferenza, del grado zero della speranza; un'epoca che, forse, così priva di speranze, non spiacerebbe a Löwith, ma sicuramente lascerebbe Bloch in una condizione di afasia. Un'epoca in cui ogni speranza di Marx è stata vanificata: la religione è ancora vivissima, il capitalismo dilaga, l'uomo non è affatto per l'uomo l'essenza suprema, la distinzione tra *citoyen* e *bourgeois* è tutt'altro

che superata, il *Gattungswesen* non è stato riconquistato.

E se anche oggi c'è ancora chi spera, ciò non di meno è crollato l'orizzonte comune della speranza, il suo lessico universalizzato in espressioni come «lotta di classe» o «rivoluzione socialista»: si è cioè spento il sogno sognato collettivamente da tutti e in favore di tutti, con la conseguenza che la poca speranza rimasta oggi nel vaso di Pandora si è frammentata in un numero sterminato di speranze individuali, *del e in favore del* singolo, in un «idiotismo del bene»³⁵⁷, in forza del quale ciascuno ha il suo bene di riferimento in cui ripone la sua speranza, a cui fa da contraltare una «privatizzazione della cognizione del dolore»³⁵⁸ che fa tramontare l'idea di un male comune contro cui combattere e nella cui estinzione sperare insieme. Se è vero quel che scriveva Bloch, ossia che un'autentica *Selbstbegegnung*³⁵⁹ si dà soltanto come *Wirbegegnung*³⁶⁰, come incontro in quella collettività del «Noi» – marxisticamente intesa come speranza in forma socializzata – che è decisamente più ospitale della solitudine dell'«Io», ne segue allora che quello in cui oggi viviamo è uno spaesamento diffuso, in cui ciascuno non sa chi è e dove va, e vive isolatamente dagli altri; secondo quella che Marx, nella sua dissertazione dottorale, aveva già diagnosticato come «sindrome degli atomi di Epicuro», che precipitano nel vuoto ciascuno per conto proprio, incontrandosi solo accidentalmente.

Leggere la fine del marxismo come fine della speranza è, forse, un'equazione troppo facile e inesatta, come quella löwithiana secondo cui il sorgere della speranza andrebbe connesso con la fine del mondo dei Greci. Quello che ci si può chiedere legittimamente, sulla scia di Bloch, è se il futuro possa avere una speranza che non sia quella marxista e che, non di meno, resti una speranza altrettanto forte; che, se anche non può più credere a Marx, anch'egli sepolto con il suo sogno sotto il Muro di Berlino, tenga in considerazione quelli che Jacques Derrida ha definito gli «spettri di Marx»³⁶¹: espressione che, oltre a sottolineare l'eterogenea molteplicità dei modi di recepire il marxismo (tanti sono i suoi spettri), mette in luce in maniera eccellente come oggi Marx, pur dimenticato e spesso rinnegato, sia per così dire invisibile ma ciononostante presente ovunque, ogni qual volta rifiutiamo le ideologie che ci vengono propinate, ogni qual volta non accettiamo lo stato di cose presente, ma lo criticiamo e lo sorpassiamo in vista di quel che ancora non è stato, convinti che un mondo migliore sia ancora possibile. Questa è la grandiosa eredità che Marx ci ha lasciato e che Derrida ha mirabilmente compendiato in questa riflessione:

«Ora, se c'è uno spirito del marxismo cui non vorrei mai rinunciare, non è solamente l'idea critica o l'atteggiamento questionante [...]. È piuttosto una certa affermazione emancipatrice e *messianica*, una certa esperienza della promessa che si può tentare di liberare da ogni dogmatica e persino da ogni

determinazione metafisico-religiosa, da ogni *messianismo*»³⁶².

Bibliografia

I. Opere di Ernst Bloch

Thomas Münzer als Theologe der Revolution, 1921; tr. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, a cura di S. Zecchi.

Geist der Utopie, 1923; tr. it. *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti.

Spuren, 1930; tr. it. *Tracce*, Coliseum, Brescia 1989, a cura di L. Boella.

Erbschaft dieser Zeit, 1935; tr. it. *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, a cura di L. Boella.

Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 1951; tr. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, a cura di R. Bodei.

Das Prinzip Hoffnung, 1959; tr. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, a cura di R. Bodei.

Avicenna und die aristotelische Linke, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1963.

Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno, 1964, in *Gespräche mit Ernst Bloch*, 1975, a cura di R. Traub e H. Wieser.

Dialektica e speranza, Vallecchi, Firenze 1967.

Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften, 1967; tr. it. *Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1979.

Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, 1968; tr. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1990, a cura di F. Coppellotti.

Über Karl Marx, 1968; tr. it. *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972, a cura di R. Bodei.

Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972.

Experimentum mundi, 1975; tr. it. *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia 1980, a cura di G. Cunico.

Marxismo e utopia, Editori Riuniti, Roma 1984.

Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, Hrsgb. von M. Korol.

II. Opere di Karl Löwith

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Drei Masken Verlag, München 1928.

Max Weber und Karl Marx, 1932; tr. it. *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-90.

Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt, 1935; tr. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 125-166.

Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte, 1936; tr. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1981, a cura di G. Colli.

Meaning in History, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979⁴.

Kritik der geschichtlichen Existenz, 1960; tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, a cura di A. L. Künkler Giavotto.

Max Webers Stellung zur Wissenschaft, 1964; tr. it. *Max Weber e il disincanto del mondo*, in *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 93-121.

Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, 1967; tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000, a cura di O. Franceschelli.

Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith, in «Der Spiegel», 43, 1969, pp. 204-211. *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, 1986; tr. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.

III. Altre opere consultate

Agostino, *De civitate Dei*; tr. it. *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, a cura di L. Alici.

L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; tr. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1969.

L. Althusser e E. Balibar, *Lire le capital*, Paris, 1965; tr. it. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1971, II voll.

H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* 1953; tr. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* in «MicroMega», n. 5, 1995, a cura di S. Forti, pp. 35-108.

Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2002, a cura di G. Reale.

Aristotele, *Poetica*, Bompiani, Milano 2000, a cura di D. Pesce.

R. Aron, *L'opium des intellectuels*, 1955; tr. it. *L'oppio degli intellettuali*,

Editoriale Nuova, Milano 1978.

G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934; tr. it. *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Roma – Bari 1978, a cura di L. Geymonat e P. Redondi.

M. Benasayag – G. Schmidt, *Les passions tristes: souffrance psychique et crise sociale*, 2003; tr. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004, a cura di E. Missana.

W. Benjamin, *Einbahnstraße*, 1928; tr. it. *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino 1983.

W. Benjamin, *An Alfred Cohn*, 6/2/1935, in *Briefe*, Frankfurt a/M. 1966, Bd. 1.

W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940; tr. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti.

R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979.

L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1986.

G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Cicerone, *De oratore*; tr. it. *Dell'oratore*, in *Opere retoriche*, UTET, Torino 1976, vol. I, a cura di G. Norcio.

Cicerone, *Epistulae ad Atticum*; tr. it. *Epistole ad Attico*, UTET, Torino 1998, a cura di C. Di Spigno.

N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1962; tr. it. *I fanatici dell'apocalisse*, Edizioni di Comunità, Roma 1976.

G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988.

Dante, *La divina commedia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, a cura di N. Sapegno.

Democrito, in *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2001, a cura di M. Andolfo.

J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; tr. it. *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994, a cura di G. Chiurazzi.

R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 1649; tr. it. *Le passioni dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, a cura di S. Obinu.

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, 1883; tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, a cura di G. A. De Toni.

E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.

E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2005.

F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, 1850; tr. it. *La guerra dei contadini in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1949.

F. Engels, *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, 1852; tr. it. *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1976.

F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; tr. it. *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma 1971.

F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1880; tr. it. *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1971.

F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884; tr. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 1963, a cura di D. Della Terza.

F. Engels, *Sulla tomba di Marx*, in AA.VV., *Ricordi su Marx*, Edizioni di Rinascita, Roma 1951.

Epicuro, *Lettera a Meneceo*; in *Epicurea*, Bompiani, Milano 2002, a cura di I. Ramelli, pp. 170-185.

Eraclito, *Tutti i frammenti*, Le Monnier, Firenze 1969, a cura di B. Salucci e G. Gilardoni.

E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*; tr. it. *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)*, in «aut-aut», 222, 1987, pp. 103-105.

Giovanni, *Lettera I*, in *La Prima lettera di Giovanni*, Cittadella, Roma 1984, a cura di B. Maggioni.

J.W. Goethe, *Faust*; tr. it. *Faust*, Feltrinelli, Milano 1999, a cura di G. V. Amoretti.

J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*; in: «Merkur» 14, pp. 1078-1091; tr. it. in *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Torino 2000, a cura di L. Ceppa, pp. 109-127.

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, a cura di V. Cicero.

G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano, 1998², a cura di V. Cicero.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, a cura di G. Calogero e C. Fatta.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [ed. or. 1842], in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol.IX, parte IV, *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, F. Meiner, Hamburg 1986.

E. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994; tr. it. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2000, a cura di B. Lotti.

- M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, a cura di R. Solmi e C. Galli.
- M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt/M., 1995, vol. XV.
- W. Hudson, *The marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Saint Martin's, New York 1982.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, a cura di P. P. Portinaro.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787; tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- K. Kautsky, *Ein sozialdemokratischer Katechismus*, in «Die neue Zeit», XII, 1893-94, vol. II.
- T. La Rocca, *Introduzione a Bloch*, in *Scritti marxisti sulla religione*, antologia a cura di T. La Rocca – F. S. Festa, Queriniana, Brescia 1988.
- V. I. Lenin, *Was tun?*, 1902; tr. it. *Che fare?*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1966, vol. V.
- G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, a cura di G. Piana.
- G. Lukács, *Il retaggio di questa epoca*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Quaderno di "Critica marxista", Roma 1976.
- H. Marcuse, *The End of Utopia*, 1967; tr. it. *La fine dell'utopia*, Laterza, Roma – Bari 1967.
- K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; tr. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004, a cura di D. Fusaro.
- K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1843; tr. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1844; tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, a cura di N. Bobbio.
- K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846; tr. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000, a cura di C. Luporini.
- K. Marx-F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma – Bari 2001, a cura di D. Losurdo.
- K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858; tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino

1976.

K. Marx, *Das Kapital*, 1867; tr. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1974.

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma – Bari 1990.

J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964; tr. it. *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1981.

A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Aubier, Paris 1985.

A. Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, PUF, Paris 1989.

A. Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie*, Editions Kimé, Paris 2001.

O. Negt, *Ernst Bloch – Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort*, in E. Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe 1934-1939*. Paolo di Tarso, *Lettera agli Ebrei*, in *La Bibbia. Gli Scritti apostolici. Atti, Lettere, Apocalisse*, Mondadori, Milano 2000, vol. VI, pp. 299-329.

Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, Einaudi, Torino 2000, a cura di S. Vassalli.

Pindaro, in *Pindarus. II. Fragmenta*, Leipzig 1989, a cura di H. Maehler; tr. it.

Pindaro. Frammenti, La Vita Felice, Milano 1999, a cura di R. Sevieri.

G. Pirola, *Religione e utopia concreta in E. Bloch*, Bari, Dedalo, 1977.

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, a cura di G. Reale.

Polibio, *Storie*, Rizzoli, Milano 2001, a cura di D. Musti.

K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, 1963; tr. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, a cura di G. Pancaldi.

P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, a cura di E. Renzi.

M. Salvadori, *L'utopia caduta. Storia del pensiero comunista da Lenin a Gorbaciov*, Laterza, Roma – Bari 1992.

J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, tr. it. *Critica della ragion dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1976, a cura di F. Fergnani.

W. Shakespeare, *The Tempest*, 1611; tr. it. *La tempesta*, Fabbri Editori, Milano 2003, a cura di G. Baldini.

L. Sichirolo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in “aut-aut”, 91, 1966.

G. Simmel, *Die Grossstädte und das Geistsleben*, in *Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, 1903; tr. it. *Metropoli e personalità*, in *Città e analisi sociologica*, Marsilio, Padova 1968, a cura di G. Martinotti.

B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677; tr. it. *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma 2002⁴, a cura di E. Giancotti.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Newton & Compton, Roma 1997.

G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, 1710; in *La scienza nuova ed altri scritti*, UTET, Torino 1976.

Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne. Ou examen de cet axiome: tout est bien*, 1756; tr. it. *Poema sul disastro di Lisbona*, in *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondatori, Milano 2004, a cura di A. Tagliapietra.

Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756; tr. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1966, a cura di M. Minerbi e M. Pavan.

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1905; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, a cura di P. Burrosi.

M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, a cura di P. Rossi.

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920-21; tr. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 2002, 4 voll. a cura di P. Rossi.

Note

- ¹ K. Marx, *Marx an Ruge*, settembre 1843; tr. it. *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Edizioni di Rinascita, Roma 1954, p. 40.
- ² K. Marx, *Das Kapital*, 1867; tr.it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. III, a cura di R. Panzieri, p. 933.
- ³ Cfr. G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma – Bari 2005. In quest'opera l'autore parla esplicitamente, a proposito di Marx, di una personalità scissa tra lo scienziato e l'utopista.
- ⁴ F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1880; tr. it. *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1971.
- ⁵ K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma – Bari 2001, a cura di D. Losurdo, p. 13.
- ⁶ Ivi, pp. 55-57.
- ⁷ «Traum von einer Sache»: K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit., p. 40.
- ⁸ F. Engels, *Sulla tomba di Marx*, in AA.VV., *Ricordi su Marx*, Edizioni di Rinascita, Roma 1951, p. 7.
- ⁹ K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 46.
- ¹⁰ «Was darf ich hoffen?»: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787; tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari 2000, p. 495.
- ¹¹ Cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.
- ¹² Durante il congresso hegeliano tenutosi a Urbino nel 1965, a cui presero parte entrambi, scoppiò un alterco: Löwith, attaccando le posizioni di Bloch, le strumentalizzò a tal punto da fargli sostenere che gli unici veri filosofi sarebbero stati Marx, Lenin e Stalin. Il che peraltro trova un riscontro nel testo di Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, 1959; tr. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, a cura di R. Bodei, p. 330), in cui però, accanto a Marx e a Lenin, come massimo filosofo è citato Engels anziché

Stalin. Cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 185. Sulla polemica di Urbino, cfr. L. Sichirolo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «aut-aut» 91, 1966, p. 12.

- ¹³ «Arbeit des Begriffes»: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, a cura di V. Cicero, p. 139.
- ¹⁴ K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma – Bari 2001, a cura di D. Losurdo, p. 52.
- ¹⁵ «Coupure épistémologique»: cfr. G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934; tr. it. *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Roma – Bari 1978, a cura di L. Geymonat e P. Redondi.
- ¹⁶ Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; tr. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1969; L. Althusser e E. Balibar, *Lire le capital*, Paris, 1965; tr. it. *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1971, II voll. Nella prefazione a *Per Marx* troviamo significativamente scritto: «il problema della *differenza specifica* della filosofia marxista assunse così una forma tale da chiedersi se esisteva o no, nello sviluppo intellettuale marxiano, una *rottura epistemologica* tale che segnasse il sorgere di una nuova concezione della filosofia, e il problema correlativo *del punto* preciso di questa rottura. Nel campo di questo problema, lo studio delle opere giovanili di Marx assunse un'importanza teorica (esistenza della rottura?) e storica (luogo della rottura?) decisive».
- ¹⁷ Ivi, p. 17.
- ¹⁸ A. Labriola, *In Memoria del Manifesto dei comunisti*, 1895; Newton Compton, Roma 1994, a cura di U. Cerroni.
- ¹⁹ K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 51.
- ²⁰ Ivi, p. 53.
- ²¹ F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; tr. it. *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 283 ss.
- ²² Lenin, *Was tun?*, 1902; tr. it. *Che fare?*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1966, vol. V, pp. 470-471.
- ²³ K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979, p. 23.

- ²⁴ «Ihre Zeit in Gedanken erfaßt»: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano, 19982, a cura di V. Cicero, p. 61.
- ²⁵ In tedesco, «zu Ende denken».
- ²⁶ Il termine «scepsi» deriva direttamente dal greco *skèpsis*, che letteralmente significa «ricerca» e che fu assunto dal pensiero scettico come parola chiave per indicare la necessità di una sempre nuova ricerca che non si accontenti delle presunte verità trovate dai filosofi.
- ²⁷ E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*; tr. it. *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)*, in “aut-aut”, 222, 1987, pp. 103-105. Cfr. E. Donaggo, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 58.
- ²⁸ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756; tr. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1966, a cura di M. Minerbi e M. Pavan.
- ²⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [ed. or. 1842], in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol.IX, parte IV, *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, F. Meiner, Hamburg 1986.
- ³⁰ Ma già anche secondo W. Dilthey, cfr. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, 1883; tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, a cura di G. A. De Toni, libro I, cap. 14.
- ³¹ Agostino, *De civitate Dei*, XVII, 4, 1; tr. it. *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, a cura di L. Alici, pp. 811-812.
- ³² K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 225.
- ³³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, a cura di G. Calogero e C. Fatta, § 548.
- ³⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 79.
- ³⁵ In greco, il termine *tèlos* racchiude in sé il duplice significato di fine in senso cronologico e di fine in senso finalistico. Così in italiano il termine «fine», a seconda dei contesti, può voler dire «la fine» o «il fine».

- ³⁶ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1981, a cura di G. Colli, p. 12.
- ³⁷ «Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug»: G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 64-65.
- ³⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 26.
- ³⁹ Ivi, p. 24.
- ⁴⁰ Ivi, p. 21.
- ⁴¹ K. Löwith, *Sinn der Geschichte*, 1956; tr. it. *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, Laterza, Roma – Bari 1985, p. 125.
- ⁴² B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677; tr. it. *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma 20024, a cura di E. Giancotti, p. 265.
- ⁴³ Paolo di Tarso, *Lettera agli Ebrei*, in *La Bibbia. Gli Scritti apostolici. Atti, Lettere, Apocalisse*, Mondadori, Milano 2000, vol. VI, XI, 1.
- ⁴⁴ K. Löwith, *Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960; tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, a cura di A. L. Künkler Giavotto, p. 218.
- ⁴⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24.
- ⁴⁶ Ivi, p. 26.
- ⁴⁷ Platone, *Timeo*, 37 d, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, a cura di G. Reale, p. 1367.
- ⁴⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24
- ⁴⁹ K. Löwith, *Storia e fede*, cit., p. 129.
- ⁵⁰ Aristotele, *Poetica*, Bompiani, Milano 2000, a cura di D. Pesce, 1451 a 36 ss., pp. 77-81.
- ⁵¹ «Filosofòteron istorias»: *ibidem*.
- ⁵² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 92.
- ⁵³ «List der Vernunft»: *ivi*, p. 44.

- ⁵⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 27.
- ⁵⁵ «*Ktèma es aiei*»: Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I, 22, 4, Newton & Compton, Roma 1997, p. 28.
- ⁵⁶ «*Anakùklosis*»: Polibio, *Storie*, VI, 9, 10, Rizzoli, Milano 2001, a cura di D. Musti.
- ⁵⁷ Ivi, VI, 3.
- ⁵⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 38; *Storia e fede*, cit., p. 131.
- ⁵⁹ Cicerone, *De oratore*, II, 9, 35; tr. it. *Dell'oratore*, in *Opere retoriche*, UTET, Torino 1976, vol. I, a cura di G. Norcio.
- ⁶⁰ K. Löwith, *Storia e fede*, cit., p. 123.
- ⁶¹ Cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, Einaudi, Torino 2000, a cura di S. Vassalli, VIII, 24-25: «ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?».
- ⁶² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit. pp. 57 ss.
- ⁶³ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 209 ss.
- ⁶⁴ «Vico per primo ha pensato la storia inserendola nella filosofia»: K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 220.
- ⁶⁵ G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, 1710; in *La scienza nuova ed altri scritti*, UTET, Torino 1976, pp. 194-195: «dai latini *verum* e *factum* sono usati scambievolmente o, come si dice comunemente nelle scuole, si convertono l'uno con l'altro. Di qui è dato supporre che gli antichi sapienti d'Italia convenissero, circa il vero, in queste opinioni: il *vero* è il *fatto* stesso; perciò in Dio c'è il primo vero perché Dio è il primo fattore: infinito, perché fattore di tutte le cose, perfettissimo, perché rappresenta, a sé, in quanto li contiene, sia gli elementi esterni sia quelli interni delle cose. Sapere è allora comporre gli elementi delle cose: sicché il pensiero è proprio della mente umana, l'intelligenza propria di quella divina. Infatti Dio legge tutti gli elementi delle cose, sia esterni che interni, perché li contiene e li dispone; ma la mente umana, che è finita, e ha fuori di sé tutte le altre cose che non sono essa stessa, è costretta a muoversi tra gli elementi esterni delle cose e non li raccoglie mai tutti: sicché può certo *pensare* le cose ma non può *intenderle*, in quanto è partecipe della ragione ma non è padrona di essa».

⁶⁶ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 213.

⁶⁷ Ivi, p. 214.

⁶⁸ Ivi, p. 217.

⁶⁹ Tutti i suoi antichi compagni di corso optarono per questo «ritorno ai Greci»: Leo Strauss, Hannah Arendt, Hans Georg Gadamer.

⁷⁰ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 238.

⁷¹ Ivi, p. 230.

⁷² Per prenderne atto, è sufficiente fare un esperimento mentale: si provi a fare della propria visione del mondo una visione tra le tante, decentrandola; subito ci si accorgerà che si tratta di un'operazione resa impossibile dal fatto che a operare tale relativizzazione è pur sempre il soggetto pensante, il quale può, con maggiore o minore facilità, relativizzare tutte le prospettive ma non la propria.

⁷³ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 201.

⁷⁴ Non è un caso se Löwith, nel suo *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (Donzelli, Roma 2000, a cura di O. Franceschelli), stravolgendo la sequenza cronologica, ponga Spinoza come ultimo autore, quasi come il punto d'arrivo della filosofia.

⁷⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 219.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 233.

⁷⁸ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 1649, article CLXV; tr. it. *Le passioni dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, a cura di S. Obinu, p. 371.

⁷⁹ Ivi, pp. 233-234.

⁸⁰ Oltre che in Burckhardt, un modello di questo ideale di esistenza positiva, che non si nutre di speranze, è ravvisato da Löwith, nella prima fase della sua produzione, in Max Weber e nel suo «disincanto del mondo», e successivamente in Paul Valéry.

⁸¹ Ivi, p. 47.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Sull'eccessiva schematicità della prospettiva löwithiana, cfr. S. Mazzarino,

Il pensiero storico classico, Laterza, Roma – Bari 1990, vol. II/III, pp. 350-358 e 412-421.

- ⁸⁴ Eraclito, fr. 107 Diels-Kranz, in *Tutti i frammenti*, Le Monnier, Firenze 1969, a cura di B. Salucci e G. Gilardoni., p. 39.
- ⁸⁵ Pindaro, fr. 214 in *Pindarus. II. Fragmenta*, Leipzig 1989, a cura di H. Maehler; tr. it. *Pindaro. Frammenti*, La Vita Felice, Milano 1999, a cura di R. Sevieri.
- ⁸⁶ Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 134; in *Epicurea*, Bompiani, Milano 2002, a cura di I. Ramelli, p. 183.
- ⁸⁷ Platone, *Filebo*, 40 b, cit., p. 453
- ⁸⁸ Platone, *Leggi*, I 644 c-d, cit., p. 1477.
- ⁸⁹ Platone, *Timeo*, 69 d, cit., p. 1392.
- ⁹⁰ Platone, *Fedone*, 63 c, ss., pp. 75 ss.
- ⁹¹ Cicerone, *Epistulae ad Atticum*, IX, 10; tr. it. *Epistole ad Attico*, UTET, Torino 1998, a cura di C. Di Spigno.
- ⁹² E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 9.
- ⁹³ E. Bloch, *Geist der Utopie*, 1923; tr. it. *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti. p. 222.
- ⁹⁴ Ivi, p. 323.
- ⁹⁵ Ivi, p. XXXVII.
- ⁹⁶ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp. 230-231.
- ⁹⁷ Ivi, p. 9.
- ⁹⁸ Ivi, p. 12; *Spirito dell'utopia*, cit., p. 257.
- ⁹⁹ Cfr. Platone, *Menone*, 81 d: «il ricercare e l'apprendere sono in generale un ricordare»; cit., p. 950.
- ¹⁰⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 65: «la Filosofia giunge in ogni caso sempre troppo tardi. In quanto è il *pensiero* che pensa il mondo, essa si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata».
- ¹⁰¹ «Tò tì èn eínai»: Aristotele, *Metafisica*, 983 a 27; Bompiani, Milano 2002,

a cura di G. Reale, p. 14.

¹⁰² E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 334.

¹⁰³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 59.

¹⁰⁴ «Denken ist überschreiten»: E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 6. La frase è anche stata incisa sulla tomba di Bloch.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 55 ss.

¹⁰⁶ Ivi, p. 6.

¹⁰⁷ Ivi, p. 230.

¹⁰⁸ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951; tr. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, a cura di R. Bodei, p. 535.

¹⁰⁹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 230.

¹¹⁰ Dante, *Paradiso*, II, 7; La Nuova Italia, Firenze 1972, a cura di N. Sapegno.

¹¹¹ E. Bloch, *Spuren*, 1930; tr. it. *Tracce*, Coliseum, Brescia 1989, a cura di L. Boella.

¹¹² E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 549.

¹¹³ Ivi, p. 392.

¹¹⁴ «Das Dunkel des gelebten Augenblicks»: E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 5.

¹¹⁵ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 342.

¹¹⁶ Ivi, p. 348.

¹¹⁷ Ivi, p. 350.

¹¹⁸ Ivi, p. 55.

¹¹⁹ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 265

¹²⁰ R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, p. 52.

¹²¹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 17.

- ¹²² E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 258.
- ¹²³ E. Bloch, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, 1964, in *Gespräche mit Ernst Bloch*, 1975, a cura di R. Traub e H. Wieser, p. 58. Traduzione mia.
- ¹²⁴ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 57.
- ¹²⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 233.
- ¹²⁶ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 391; cfr. W. Benjamin, *Einbahnstraße*, 1928; tr. it. *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino 1983.
- ¹²⁷ Ivi, p. 392.
- ¹²⁸ E. Bloch, *Tracce*, cit., p. 3.
- ¹²⁹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 392.
- ¹³⁰ Democrito, in *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2001, a cura di M. Andolfo, p. 305.
- ¹³¹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 6.
- ¹³² E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, 1935; tr. it. *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, a cura di L. Boella, p. 307.
- ¹³³ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 5.
- ¹³⁴ Ivi, p. 7.
- ¹³⁵ *Ibidem*.
- ¹³⁶ È quel materialismo necessitante in forza del quale tutto avviene in maniera deterministica secondo rapporti di causa ed effetto, con la conseguenza che non v'è spazio alcuno per la libertà dell'agire.
- ¹³⁷ La definizione è di J. Habermas; cfr. *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, in: «Merkur» 14, pp. 1078-1091; tr. it. in *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Torino 2000, a cura di L. Ceppa, pp. 109-127.
- ¹³⁸ Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1963.
- ¹³⁹ Cfr. E. Bloch, *Experimentum mundi*, 1975; tr. it. *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia 1980, a cura di G. Cunico.

- ¹⁴⁰ J. Habermas; cfr. *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, cit.
- ¹⁴¹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1586.
- ¹⁴² W. Shakespeare, *The Tempest*, 1611; tr. it. *La tempesta*, Fabbri Editori, Milano 2003, a cura di G. Baldini, p. 235.
- ¹⁴³ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 90.
- ¹⁴⁴ E. Bloch, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 120.
- ¹⁴⁵ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 7.
- ¹⁴⁶ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, a cura di P. P. Portinaro, p. 278: «qui è insito l'errore fondamentale dell'intera ontologia del non-essere-ancora e del primato della speranza che vi è legato. A suscitare in noi un senso di dovere è la semplice verità, né esaltante né sconsolante, che l' "uomo autentico" è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa; in breve, in tutta l'*ambiguità* che gli è connaturata. Volerla eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà».
- ¹⁴⁷ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 232.
- ¹⁴⁸ «Noch-nicht-Seins»: E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 361.
- ¹⁴⁹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 61.
- ¹⁵⁰ Ivi, p. 59.
- ¹⁵¹ Ivi, pp. 88 ss.
- ¹⁵² Ivi, pp. 397 ss.
- ¹⁵³ Cfr. M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, a cura di R. Solmi e C. Galli, pp. 126 ss.
- ¹⁵⁴ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 58.
- ¹⁵⁵ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 67; pp. 136-144; *Spirito dell'utopia*, cit., pp. 242-251.
- ¹⁵⁶ Ivi, p. 67.

- ¹⁵⁷ *Ibidem*. Bloch polemizza molto più contro Jung che contro Freud.
- ¹⁵⁸ «Tagträume»: ivi, pp. 27 ss.
- ¹⁵⁹ Ivi, p. 77.
- ¹⁶⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 220.
- ¹⁶¹ Eraclito, fr. 89 Diels-Kranz, cit., p. 46.
- ¹⁶² «Selbstbegegnung»: è il titolo della prima parte di *Spirito dell'utopia*.
- ¹⁶³ «Verweile doch, du bist so schön»: J. W. Goethe, *Faust*; tr. it. *Faust*, Feltrinelli, Milano 1999, a cura di G. V. Amoretti, p. 83.
- ¹⁶⁴ E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968; tr. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1990, a cura di F. Coppelotti, p. 31.
- ¹⁶⁵ *Ibidem*.
- ¹⁶⁶ L'espressione è di Jacques Derrida. Cfr. *Spectres de Marx*, 1993; tr. it. *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994, a cura di G. Chiurazzi.
- ¹⁶⁷ E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, cit., p. 164.
- ¹⁶⁸ *Ibidem*.
- ¹⁶⁹ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 32.
- ¹⁷⁰ *Ibidem*.
- ¹⁷¹ Ivi, p. 102.
- ¹⁷² «Le motif de l'attente du messianisme juif avec le motif de la rédemption finale de la christologie et l'espérance sécularisée du marxisme de l'avènement du Royaume de l'égalité, de la justice et de la fin de l'aliénation»: A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Aubier, Paris 1985, p. 65, traduzione mia; cfr. A. Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, PUF, Paris 1989. Arno Münster, Michael Löwy, Emmanuel Lévinas hanno scorto in Bloch, sin da *Geist der Utopie*, un filone di pensiero caratteristico di «uomini ebrei assimilati, ateo-religiosi, anarchico-bolscevichi» con una profonda tensione messianica. Cfr. W. Hudson, *The marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Saint Martin's, New York 1982.
- ¹⁷³ Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964; tr. it. *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1981.

- ¹⁷⁴ E. Bloch, *Über Karl Marx*, 1968; tr. it. *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972, a cura di R. Bodei, p. 60.
- ¹⁷⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 72.
- ¹⁷⁶ K. Löwith, lettera a H. G. Gadamer, 2/9/1933; cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 72.
- ¹⁷⁷ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 315.
- ¹⁷⁸ O. Negt, *Ernst Bloch – Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort*, in E. Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe 1934-1939*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972.
- ¹⁷⁹ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 702.
- ¹⁸⁰ E. Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, Hrsgb. von M. Korol.
- ¹⁸¹ E. Bloch, in *Lenin, 'der rote Zar' (27/2/1918), Erkrankter Sozialismus (16/11/1918)*, in *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, cit., p. 196, p. 399. Ho tradotto io tutti i brani dell'opera riportati di seguito.
- ¹⁸² Ivi, p. 399.
- ¹⁸³ *Ibidem*. «Gestank» e «Verrottung» sono i termini impiegati da Bloch.
- ¹⁸⁴ *Ibidem*.
- ¹⁸⁵ E. Bloch, *Die letzten Tagen der Bolschewiki 17/8/1918*, in *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, cit., pp. 318-319.
- ¹⁸⁶ E. Bloch, *Die letzten Tagen der Bolschewiki 17/8/1918*, cit., p. 319.
- ¹⁸⁷ Ivi, p. 399.
- ¹⁸⁸ A. Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie*, Editions Kimé, Paris 2001, p. 116.
- ¹⁸⁹ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, a cura di G. Piana.
- ¹⁹⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 4.
- ¹⁹¹ F. Engels, *Antidühring*, cit., p. 283.
- ¹⁹² K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 52.

- ¹⁹³ F. Engels, *Antidühring*, cit., p. 284.
- ¹⁹⁴ Cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., pp. 71 ss.
- ¹⁹⁵ *Ibidem*.
- ¹⁹⁶ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, München 1928.
- ¹⁹⁷ Ivi, p. 71. Ad un'attenta analisi, l'intera tradizione filosofica, nella sua ossessione per la relazione identitaria, s'era fatalmente scordata (o gli aveva riservato un posto assolutamente secondario) del «tu», concentrandosi esclusivamente sul soggetto: ciò appare evidente soprattutto se si sofferma l'attenzione sulla modernità, che da Cartesio in poi fa dell'«io» il principio della filosofia. Possiamo assumere Feuerbach come paradigma di una nuova attenzione per il «tu»: attenzione che, da quel momento, non sarà più persa di vista e che sarà centrale in buona parte della riflessione del Novecento (si pensi a Franz Rosenzweig, a Martin Buber, a Emmanuel Lévinas).
- ¹⁹⁸ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, 1986; tr. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 194.
- ¹⁹⁹ Cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 72.
- ²⁰⁰ K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; tr. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004, a cura di D. Fusaro, p. 217.
- ²⁰¹ K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, 1932; tr. it. *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma – Bari 1994, p. 41.
- ²⁰² E Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 321.
- ²⁰³ Il quale è appunto l'inauguratore di questa corrente di pensiero.
- ²⁰⁴ Basti ricordare che all'Università di Monaco fu allievo del premio Nobel Hans Spemann.
- ²⁰⁵ L'interesse di Löwith per Weber era nato già nel novembre 1917, quando questi tenne a Monaco la conferenza *Scienza come professione*: di essa, Löwith apprezzò fin da allora l'insistenza sul «disincanto del mondo» e il rifiuto di ogni illusione.
- ²⁰⁶ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 5.

- ²⁰⁷ Sto qui parafrasando la felice espressione che Löwith impiegherà quattro anni dopo, a proposito di Burckhardt e del suo rapporto con la storia. Cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, 1936; tr. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- ²⁰⁸ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1843; tr. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- ²⁰⁹ Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1905; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, a cura di P. Burrosi; cfr. «Anticritiche», in *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.
- ²¹⁰ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 8.
- ²¹¹ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 185.
- ²¹² «Gattungswesen»: K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, I, *Die entfremdete Arbeit*, XXIV, 1844; tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, a cura di N. Bobbio, p. 76. Quando scrisse il saggio su *Max Weber e Karl Marx*, Löwith non conosceva ancora l'opera, come emerge tra l'altro da una lettera a H. Marcuse del 20/4/1932; cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 75.
- ²¹³ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 185.
- ²¹⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 275-291.
- ²¹⁵ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 30.
- ²¹⁶ Ivi, p. 46.
- ²¹⁷ Ivi, p. 19.
- ²¹⁸ Ivi, p. 17.
- ²¹⁹ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 195.
- ²²⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 328.
- ²²¹ Soprattutto nella sua seconda edizione, a cui qui e di seguito ci rifaremo.
- ²²² In quest'opera, si avverte l'eco soprattutto di Engels, che nella guerra contadina aveva scorto le prove della tradizione rivoluzionaria tedesca.

Cfr. F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, 1850; tr. it. *La guerra dei contadini in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1949.

²²³ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., pp. 311-364.

²²⁴ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 581.

²²⁵ «Wozu»: E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921; tr. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, a cura di S. Zecchi, pp. 108-109.

²²⁶ Ivi, p. 188.

²²⁷ Ivi, p. 41.

²²⁸ Ivi, p. 123.

²²⁹ «Der aufrechte Gang»: ivi, p. 66.

²³⁰ Ivi, p. 96.

²³¹ Lukács, che nelle concezioni utopistico-religiose vede solo irrazionalità, non può che dissentire da Bloch: questi, con la sua posizione, «trascura proprio l'effettiva profondità del materialismo storico»; *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 254.

²³² E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, cit., p. 65.

²³³ «Wirtschaftsgesinnung»: ivi, p. 65.

²³⁴ Ivi, p. 100.

²³⁵ Bloch stesso riconosce in questa concezione il proprio debito a Max Weber; ivi, p. 65.

²³⁶ Ivi, p. 132.

²³⁷ Ivi, p. 66.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 322.

²⁴⁰ Ivi, p. 323.

²⁴¹ K. Marx–F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846; tr. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000, a cura di C. Luperini, p. 24.

²⁴² E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 325.

- ²⁴³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940; tr. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, p. 21.
- ²⁴⁴ E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, cit., pp. 137-138.
- ²⁴⁵ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 327-328.
- ²⁴⁶ Cfr. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, cit., pp. 13-50.
- ²⁴⁷ Cfr. G. Simmel, *Die Grossstädte und das Geistsleben*, in *Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, 1903; tr. it. *Metropoli e personalità*, in *Città e analisi sociologica*, Marsilio, Padova 1968, a cura di G. Martinotti.
- ²⁴⁸ F. Engels, *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, 1852; tr. it. *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, Editori Riuniti, Roma 1976: «lo sveglia operaio di fabbrica di una moderna Babilonia industriale è toto caelo diverso dal timido e impacciato garzone di sartoria e di falegnameria di una piccola cittadina di campagna, le condizioni del quale, per quanto riguarda la vita e le modalità di lavoro, sono solo leggermente diverse da quelle dei suoi colleghi di cinque secoli fa».
- ²⁴⁹ E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967, p. 33.
- ²⁵⁰ E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, cit., p. 33.
- ²⁵¹ Cfr. E. Bloch, *Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik*, in *Erbschaft dieser Zeit*, 1935. L'espressione *Ungleichzeitigkeit* è difficilmente traducibile, e forse potrebbe essere resa con la locuzione «non-contemporaneità».
- ²⁵² K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, 1858; tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Prefazione*, Einaudi, Torino 1976, pp. 36-37.
- ²⁵³ E. Bloch, *Sokrates und die Propaganda*, in *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*, cit., pp. 197-198.
- ²⁵⁴ E. Bloch, *Dialettica e speranza*, cit., p. 37.
- ²⁵⁵ *Ibidem*.
- ²⁵⁶ Ivi, p. 38.
- ²⁵⁷ G. Lukács, *Il retaggio di questa epoca*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Quaderno di "Critica marxista", Roma 1976, p. 242.

²⁵⁸ W. Benjamin, *An Alfred Cohn*, 6/2/1935, in *Briefe*, Frankfurt a/M. 1966, Bd. 1, pp. 648-649: «il pesante rimprovero che rivolgo a questo libro [...] è che, nelle circostanze in cui appare, non è affatto adeguato ad esse, ma si presenta così spiazzato come un gran signore che, giunto a ispezionare una località devastate dal terremoto, non ha per prima cosa niente di più urgente che far stendere ai suoi servi I tappeti persiani che si è portato appresso».

²⁵⁹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 64.

²⁶⁰ E Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 235.

²⁶¹ Cfr. *Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith*, in «Der Spiegel», 43, 1969, p. 209.

²⁶² K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, cit., p. 103.

²⁶³ Cfr. E. Bloch, *Epikur und Karl Marx*, in M. Riedel – H. Braun (a cura di), *Natur und Geschichte*, Stuttgart 1967; si tratta, curiosamente, dell'intervento di Bloch negli Studi in onore di Karl Löwith per il suo 70° compleanno; tr. it. *Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, in *Karl Marx*, cit., pp. 189-194. Anche ne *Il principio speranza* il richiamo alla dissertazione è costante.

²⁶⁴ Ivi, p. 192.

²⁶⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 146-150.

²⁶⁶ Cfr. M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, a cura di P. Rossi, pp. 167 ss.

²⁶⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 63.

²⁶⁸ Ivi, p. 64.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Cfr. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 21.

²⁷¹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 63 ss.

²⁷² Ivi, p. 65.

²⁷³ Più in generale, si può dire che dall'Illuminismo in poi la verità tenda sempre a presentarsi come scienza, trasformando non di rado il credere in sapere scientifico.

²⁷⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 65.

²⁷⁵ Ivi, p. 66.

²⁷⁶ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., p. 40.

²⁷⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 64.

²⁷⁸ R. Aron, *L'opium des intellectuels*, 1955; tr. it. *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milano 1978, pp. 73-74: «l'escatologia marxista conferisce al proletariato una funzione di salvezza collettiva. I termini usati dal giovane Marx non lasciano dubbi per quanto riguarda l'origine ebraico-cristiana del mito della classe, eletta a causa della sua sofferenza ad operare il riscatto dell'umanità. Missione del proletariato, fine della preistoria grazie alla Rivoluzione, regno della libertà, in tutto ciò sono facilmente riconoscibili i motivi principali del pensiero millenaristico: il Messia, la rottura, il regno di Dio. Non che il marxismo esca sminuito da questi paralleli. La resurrezione delle credenze secolari sotto forma apparentemente scientifica seduce gli spiriti bisognosi d'una fede. Il mito può sembrare prefigurazione della verità, così come l'idea moderna può sembrare sopravvivenza di sogni metafisici. L'esaltazione del proletariato in quanto tale non è fenomeno universale. Vi si potrebbe distinguere piuttosto un segno del provincialismo francese. Là dove regna la "Fede nuova", oggetto del culto è il partito, più che il proletariato. Nei paesi in cui prevale il laburismo gli operai delle fabbriche, diventati piccoli borghesi, non interessano più gli intellettuali e non s'interessano più delle ideologie. Il miglioramento delle loro condizioni di vita toglie loro il prestigio della sofferenza e li sottrae alla tentazione della violenza».

²⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 87-92.

²⁸⁰ K. Löwith, *Il senso della storia*, cit., p. 65.

²⁸¹ K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, 1963; tr. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, a cura di G. Pancaldi, pp. 63-66.

²⁸² N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1962; tr. it. *I fanatici dell'apocalisse*, Edizioni di Comunità, Roma 1976.

²⁸³ K. Löwith, *Il senso della storia*, cit., p. 141.

²⁸⁴ Ivi, p. 140.

²⁸⁵ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 228 ss.

²⁸⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 64.

- ²⁸⁷ Ivi, p. 72.
- ²⁸⁸ Ivi, p. 64.
- ²⁸⁹ Ivi, p. 72.
- ²⁹⁰ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1572.
- ²⁹¹ Ivi, p. 1573.
- ²⁹² Cfr. *Significato e fine della storia*, cit., pp. 71 e ss., in cui si dice che la filosofia di Marx è «la realizzazione materialistica dell'idealismo hegeliano» e che la differenza tra il materialismo marxiano e l'idealismo hegeliano non risiede «nel principio, bensì nella sua applicazione».
- ²⁹³ E. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 504.
- ²⁹⁴ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 230.
- ²⁹⁵ Ivi, p. 241,
- ²⁹⁶ E. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 504.
- ²⁹⁷ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 1577.
- ²⁹⁸ Ivi, p. 205.
- ²⁹⁹ Ivi, p. 9.
- ³⁰⁰ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 162.
- ³⁰¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 76-77.
- ³⁰² E. Bloch, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, cit..
- ³⁰³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 126.
- ³⁰⁴ Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, a cura di E. Renzi, pp. 46-48.
- ³⁰⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 38.
- ³⁰⁶ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 60.
- ³⁰⁷ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 12.
- ³⁰⁸ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 208.

- ³⁰⁹ K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 41.
- ³¹⁰ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 170.
- ³¹¹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61.
- ³¹² E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 132.
- ³¹³ Ivi, p. 164.
- ³¹⁴ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 246.
- ³¹⁵ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione*, cit., p. 142.
- ³¹⁶ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp. 233-235.
- ³¹⁷ *Ibidem*.
- ³¹⁸ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 169.
- ³¹⁹ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 327-328.
- ³²⁰ K. Kautsky, *Ein sozialdemokratischer Katechismus*, in «Die neue Zeit», XII, 1893-94, vol.II, p. 368.
- ³²¹ E. Bloch, *Sokrates und die Propaganda*, in *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*, cit., p. 104.
- ³²² E. Bloch, *Kritik der Propaganda*, in *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*, cit., p. 195.
- ³²³ K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 25.
- ³²⁴ K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 57.
- ³²⁵ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 132.
- ³²⁶ E. Bloch, *Kritik der Propaganda*, cit., p. 195.
- ³²⁷ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 180.
- ³²⁸ Cfr. E. Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften*, 1967; tr. it. *Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1979.
- ³²⁹ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 114.

³³⁰ Ivi, p. 29.

³³¹ T. La Rocca, *Introduzione a Bloch*, in *Scritti marxisti sulla religione*, antologia a cura di T. La Rocca - F. S. Festa, Queriniana, Brescia 1988, p. 362.

³³² Giovanni, *Lettera I*, in *La Prima lettera di Giovanni*, Cittadella, Roma 1984, a cura di B. Maggioni.

³³³ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 371.

³³⁴ L'espressione è di R. Bodei, nella prefazione al *Karl Marx* di E. Bloch, cit., p. 24.

³³⁵ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 171-172.

³³⁶ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 198.

³³⁷ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1047.

³³⁸ Ivi, p. 1048.

³³⁹ Il testo è contenuto in E. Bloch, *Karl Marx*, cit., pp. 197-212. Tutte le citazioni seguenti faranno riferimento a queste pagine.

³⁴⁰ K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 44-45.

³⁴¹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 242.

³⁴² K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 170-172.

³⁴³ «Der okkasionelle Dezisionismus»: Löwith impiega tale espressione in riferimento a Carl Schmitt. Cfr. *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, 1935; tr. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Marx, Weber, Schmitt, cit., pp. 125-166.

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt/M., 1995, vol. XV, p. 580.

³⁴⁶ H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, 1953; tr. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* in «MicroMega», n. 5, 1995, a cura di S. Forti, pp. 35-108.

³⁴⁷ K. Löwith, *Karl Marx*

³⁴⁸ E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 59.

- ³⁴⁹ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884; tr. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 1963, a cura di D. Della Terza, p. 204.
- ³⁵⁰ E.J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994; tr. it. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2000, a cura di B. Lotti.
- ³⁵¹ Cfr. M. Hardt-A. Negri, *Empire*, 2000; tr. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, a cura di A. Pandolfi.
- ³⁵² M. Salvadori, *L'utopia caduta. Storia del pensiero comunista da Lenin a Gorbaciov*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- ³⁵³ H. Marcuse, *The End of Utopia*, 1967; tr. it. *La fine dell'utopia*, Laterza, Roma – Bari 1967.
- ³⁵⁴ J. P. Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, 1960, tr. it. *Questioni di metodo*, in *Critica della ragion dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1976, a cura di F. Fergnani, pp. 92-96.
- ³⁵⁵ «Le mal est sur la terre»: Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne. Ou examen de cet axiome: tout est bien*, 1756; tr. it. *Poema sul disastro di Lisbona*, in *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004, a cura di A. Tagliapietra, p. 6.
- ³⁵⁶ M. Benasayag – G. Schmidt, *Les passions tristes: souffrance psychique et crise sociale*, 2003; tr. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004, a cura di E. Missana.
- ³⁵⁷ Cfr. E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2005, p. 24.
- ³⁵⁸ *Ibidem*.
- ³⁵⁹ «Incontro col Sè».
- ³⁶⁰ «Incontro col Noi».
- ³⁶¹ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit.
- ³⁶² Ivi, pp. 115-116.